إصدارات أوراق فلسفية
( 3 )

# ما بعد الحداثة والاختلاف

## مقالات فلسفية

الدكتور : احمد عبد الحليم عطية

# مقدمة

نتناول فى هذا الكتاب "ما بعد الحداثة والتفكيك : مقـــالات فلســفية" عــدة موضوعات تشغل الفكر الفلسفى الحديث وتعرض لتيارات الفلسفة المعاصرة الحية فى الغرب ، وهى بمثابة مقدمة لعمل اكبر فى الفلسفة الغربية المعاصرة يتجـــاوز عرض الفلسفات الظاهرياتية والوجودية والوضعية المنطقية والبراجماتيه والبنيويـه الى تحليل القضايا التى شغلت بها الفلسفة منذ النصف قرن الماضى وحتى اليـوم . لقد شغلنا فى فترة السنوات العشر الماضية بهذه القضايا ولا نزال فى اطار بحوثنـا الاكاديمية واهتمامنا بالفكر العربى المعاصر . وقد نشر بعض هذه الدراسات فـــى دوريات علمية، وبعضها لم ينشر بعد .

ونحن نسعى فى هذه الدراسات التى نقدمها اليوم للقارئ العربي ان ننفذ الى مناطق جديدة فى عمل الفلاسفة الذين نعرض لهم وندخل الى فلسفاتهم من ابـــواب غير مطروقة مثلما نجد فى دراستنا عن كانط وما بعد الحداثة . فمن المعـروف ان الاتجاه ما بعد الحداثي له مصادر معروفة خاصة نيتشه وهيدجر ، وان كانط يعــد الفيلسوف المقابل لنيتشه ، فإننا مع هذا نجــد عــدد مــن الفلاســفة المعــاصرين الفرنسيين والاقرب لما يطلق عليهم فلاسفة ما بعد الحداثة ، يقدمــون قــراءة لــه تختلف عن القراءات السابقة لفلسفته سواء كانت : قــراءات وضعيـــة تحليليـــة او ماركسية او بنيويه . ونحن نهتم بتقديم هذه القراءة الجديدة التـــى نتنـــاول فيــها كتابات جيل دولوز وميشيل فوكو وليوتارد حول فلسفة كانط ، الذى يحتفل العــــالم هذا العام بالذكرى المئوية الثانية لوفاته .

ونتناول في الدراسة الثانية نيتشه وجينالوجيا القيم، نيتشه الذي تعد فلســـفته أهم مصادر ما بعد الحداثة مع هيدجر ، كان له تأثيره الكبير على تيارات الفكـــر

الفلسفي المعاصر بدئا من الوجودية وفلسفات الحياة ووصولا لفلسفات ما بعد الحداثة . سنركز على جهوده في مجال فلسفة القيم وتأثيره على أصحاب النظرية العامة للقيمة محللين كتاباته الفلسفية المختلفة باعتبار أن ما قدمه نيتشه بمنهجه الجينالوجي من أهم أسس الفكر الفلسفي المعاصر ،الذي يسعى إلى تجاوز الميتافيزيقا تأسيس لما يطلق عليه ما بعد الحداثة

ويظهر ذلك أيضا في دراستنا عن : جاك دريدا والاختلاف ، الذي نعوض فيها لاستقبال فلسفته في العربية ، وترجمات أعماله ، والدراسات المختلفة حولها ، فلسفية كانت أو نقدية أدبية ، متوقفين عند أهم المحاولات لقراءة فلسفته عند : عبد الكبير الخطيبي ونور الدين أفاية ومطاع صفدي وعلى حرب وعبد العزيز بن عرفة ، كما نحلل أهم الاتجاهات في الفكر العربي المعاصر التي انتقلت من فلسفة الاختلاف لتقدم رؤية لواقعنا الحالي ، كما عند كل من : علي أومليل ، فتحي التريكي ، والخطيبي ، مع تقديم ملاحظات نقدية حول هذه المواقف من فلسفة التفكيك والاختلاف

كما حاولنا فى دراسة اخرى تقديم فلسفة التأويل عند بول ريكور او الهيرمينوطيقا الظاهرياتية ، تلك دعا اليها وطورها الفيلسوف الفرنسي ، الذى ظل يعمل فى صمت لمدة طويلة حجبت الوجودية و البنيوية وما بعد البنيوية وما بعد الحداثة فلسفته التى ظل يقدمها فى طوال السنين الماضية حتى انتبه الباحثين الى اهمية عمله واحتفلت به فرنسا والعالم بصدور أعماله الأخيرة منذ "الزمان والسرد" حتى اليوم . وقد توقفنا عند الدراسات المعاصرة حول ريكور ومفهوم الهيرمينوطيقا الظاهرياتية متتبعين الظاهريات التأملية عند هوسرل ثم هيدجر والتأويل الظاهرياتى ثم ريكور متناولين موقفه من: التحليل النفسى والتأويل

الافتراضي، البنيوية وصراع التأويلات الهيرمينوطيقا الدينية الهيرمينوطيقا واللغـة واخيرا التأويل من النص الى الفعل .

وتدور الدراسة الاخيرة حول الاخلاق فى الفكر المعاصر وهـل يمكـن ان توجد اخلاق نظرية فى عصر ما بعد الحداثة حيث هذه المفارقة : عالم يسـير دون اهتمام بالقضايا الاخلاقية ومع هذا فهناك حنين وشوق للاخلاق ، يظهر هذا فـــى النظريات التى قدمها دولوز عن الرغبة والأخلاق ، ثم أخلاق الحوار عند كارل – أوتو آبل ، وهابرماس وتظهر أيضا هانز يوناس عن اخلاق المسـؤولية ، فوكـو والاخلاق بوصفها علم جمال للوجود . وجون رولز ونظرية العدالـــة . واخـيرا نتوقف عند الاخلاق الطبية الحيوية واخلاق البيئة .

أملين ان نواصل الجهد فى هذا الاتجاه تطوير لهذا العمـل واضافـة اليـه للتواصل مع اهم التيارات الفلسفية التى يحفل بها الغرب اليوم وبيان موقفنا منها .

الجيزة في
٢٤ أكتوبر – ١٠ رمضان

الفهرس


مقدمة ٣

كانط وما بعد الحداثة ٩

أولا : جيل دولوز وفلسفة كانط النقدية ١٩
ثانيا : فوكو وسؤال كانط حول التنوير ٣٠
ثالثا : ليوتار والنقد الكانطي التاريخي السياسي ٤٠
رابعا : دريدا والنقد المعرفي والالتزام الأخلاقي ٥٧
تعقيب عام ٦٤

نيتشه وجينالوجيا القيم ٨١

أولا : نيتشه والفكر الفلسفي المعاصر ٨٣
ثانيا : نيتشه والنظرية العامة للقيمة ٨٤
ثالثا : كتابات نيتشه في القيم ٨٧
رابعا : القيم وإرادة القوة ٩٩
تعقيب ١٠٢

دريدا والفكر العربي المعاصر ١١٧

القسم الأول : التفكيك والاختلاف في الفلسفة ١١٩

أولا : الهوية وتفكيك الاختلاف الوحشي ١٢٥

أ ـ الخطيبي : النقد المزدوج وفلسفة الاختلاف ١٢٥
ب- بنعبد العالي : التراث بين الهوية والاختلاف ١٣١
جـ نور الدين أفاية : الهوية والختلاف والهامش ١٣٥

ثانيا : الأختلاف والتنوع

أ- على أومليل وشرعية الاختلاف ١٣٧
ب- التريكي : فلسفة الحداثة والتنوع والاختلاف ١٣٩

ثالثا : تفكيك العقل والميتافيزيقا الإسلامية

أ- أركون : وتفكيك مفهوم العقل الإسلامي ١٤٤
ب- تفكيك الميتافزيقا العربية الإسلامية ١٤٨

| العنوان | الصفحة |
| --- | --- |
| **رابعا : نقد وتفكيك العقل العربي** | |
| أ- صفدي والتأسيس في المختلف | ١٥١ |
| ب- قراءة دريدا في الفلسفة الغربية باعتبارها صيدلية أفلاطون | ١٥٥ |
| جـ- التفكيك والاختلاف في الدال والاستبدال | ١٥٦ |
| **خامسا : على حرب القراءة التفكيكية في النص والحقيقة** | ١٦٠ |
| **سادسا : التفكيكية والآخر : وبداية النهاية للوعي الأدبي** | ١٦٦ |
| **القسم الثاني : التفكيكية والنقد الأدبي** | |
| ١- التشريحية وبدايات التعرف على المصطلح | ١٦٩ |
| ٢- التفكيك الأصول والمقولات | ١٧١ |
| ٣- التفكيك والنقاد الحداثيون العرب | ١٧٥ |
| ٤- العلوم الإنسانية من البنيوية إلى التفكيكية | ١٧٨ |
| ٥- تحيز المنهج التفكيكي | ١٧٩ |
| **القسم الثالث : تعقيبات ختامية** | |
| الاختلاف والفكر العربي المعاصر | ١٨١ |
| **ريكور والهيرمينوطيقا الظاهرياتية** | ٢٠٣ |
| أولا : تمهيد | ٢٠٥ |
| ثانيا : الدراسات حول ريكور | ٢٠٦ |
| ثالثا : الهيرمينوطيقا الظاهرياتية | ٢١١ |
| رابعا : هوسرل والظاهريات المثالية | ٢١٤ |
| خامسا : هيدجر والتأويل الظاهرياتي | ٢١٧ |
| سادسا : اللغة عند ريكور | ٢١٩ |
| سابعا : فرويد والتأويل الاختزالي | ٢٢١ |
| ثامنا : البنيوية وصراع التأويلات | ٢٢٣ |
| تاسعا : الهيرمينوطيقا الدينية | ٢٢٤ |
| عاشرا : الهيرمينوطيقا واللغة | ٢٢٦ |
| الحادي عشر : التأويل من النص إلى الفعل | ٢٢٧ |
| **الأخلاق وما بعد الحداثة** | ٢٣٥ |
| **تمهيد** | ٢٣٧ |
| **أولا : عوامل ميلاد نشأة الفكر الاخلاقي المعاصر** | ٢٤٠ |
| **ثانيا : نظريات الأخلاق المعاصرة** | ٢٥٧ |
| ١- مذهب الرغبة والسعادة | ٢٥٨ |

٢- أخلاق التعالي الديني عند ليفيناس ٢٦٥
٣- الأخلاق والعلم : كارل - أوتو آبل ٢٧٠
٤- هابرماس والأخلاق التواصلية ٢٧٥
٥- الأخلاق النظرية للحضارة التقنية (يوناس) ٢٧٨
٦- فوكو : الأخلاق علم جمال الوجود ٢٨٤
٧- نظرية العدالة والإنصاف لدى رولز ٢٩١

**ثالثا : في الأخلاق النظرية التطبيقية** ٢٩٨

١- البيواثيكا ٢٩٩
٢- مجالات الأخلاق الحيوية ٣٠١
٣- الأخلاق الحيوية والقانون ٢٠٣
٤- الفلسفة وقضايا الأخلاق الحيوية ٣٠٤

# كانط وما بعد الحداثة

[illegible]

# كانط.. وما بعد الحداثة

**نحو قراءة جديدة.**

نتناول فى هذه الدراسة قراءة فلاسفة ما بعد الحداثة للفلسفة الكانطيـــة. وهـــى واحدة ضمن قراءات عديدة للفلسفة النقدية وتعد أكثرها معاصرة، رغم قلة ، او نـدرة توقف الباحثون أمام هذه القراءة[1]. وربما يرجع سبب ذلك إلى رد مصادر ما بعـــد الحداثة الفلسفية دائما إلى نيتشه وهيدجر وليس إلى كانط، رغم الاهتمام الكبير الـــذى أولاه ما يطلق عليهم فلاسفة ما بعد الحداثة نحو عدد من القضايا والتصورات التـــى شغل بها صاحب الفلسفة النقدية . تزداد أهمية فلسفة كانط زيادة مستمرة فى العصـــر الحالى، ويتجلى ذلك فى مظاهر متعددة منها تكوين جمعية الكانطيين ببـاريس ١٩٨٨ والتى يرأسها حاليا ج. فرارى G. Ferrari رئيس تجمع الجمعيات الفلسفية الناطقـــة بالفرنسية والأستاذ بجامعة ديجون Dijon. كما تظهر فى هذا الحضور لدى الفلاسـفة المعاصرين الذين يعودون دائما للفلسفة النقدية بالقراءة والتفسير. ومهمة هذه الدراسـة تحليل هذه القراءة وبيان أن اهتمام أصحابها بفلسفة كـــانط يتقـــارب مـــع اهتمامـــهم بصاحب فلسفة "إرادة القـــوة" و"العـــودة الأبـــدى" واهتمامـــهم بصـــاحب "الوجـــود والزمان".والسؤال الذى نطرحه هو ما هى الجوانب التى توقف أمامها أصحاب مـــا بعد الحداثة؟ وما هى التفسيرات التى قدموها لهذه الجوانب؟ وهل يمكـــن القـــول أن هناك توجها لديهم نحو فيلسوف كونجسبرج وفى أى اتجاه يسرى اهتمامهم بفلســـفته؟ هل نحو نظرية المعرفة أم الأخلاق؟ أم أن ما لفت انتباههم إليه الجوانـــب الجماليـــة والسياسية والتاريخية؟

ويمكن القول أن القراءة ما بعد الحداثية للفلسفة الكانطية، قراءة تضاف إلـــى قراءات سابقة متعددة لهذه الفلسفة. فالواقع أن كل اتجاه فلسفى يجد فيـــها مـــا يدعـــم

توجهاته . فهناك قراءة تحليلية ، وقراءة ماركسية ، وقراءة بنيوية، وقراءة حداثيـــة. ويمكن أن نشير بإيجاز إلى ملامح بعض هذه القراءات السابقة لبيان ثـــراء الفلســـفة النقدية التى توقف أمامها الفلاسفة الجدد، أصحاب ما بعد الحداثة أو فلسفة الأختلاف.

أهتم كانط فى فلسفته كما هو معروف بالنقد، والنقد يعنى نقد قدرات العقـــل المعرفية وبيان حدود هذه القدرات قبل تجربة المعرفـــة، والإدراك للكشـــف عـــن المبادئ العقلية الأولية الخالصة التى تؤسس التجربة وتجعلها ممكنـــة، أى تحديـــد أمكان المعرفة لبيان ما يمكن ولا يمكن معرفته، أى أن الفيلسوف أنشـــغل بـــالعقل والذات العارفة أكثر من أنشغاله بواقع تجربة المعرفة والأشياء المعروفـــة. فمـــا يهدف إليه هو البحث فى مشروعيه المعرفة، أى ما يعطى أحكام العقل المعرفيـــة صدقها وموضوعيتها. والمتعالى (الترنسندنتالى) عند كانط ليس سوى هذه الطريقـة فى البحث، أنه المبدأ الذى يفسر خضوع التجربة بـــالضرورة لتصـــورات العقـــل المستقلة عنها، هو ذلك المجال الذى يتيح الربط على نحو ضرورى وكلـــى بيـــن التصورات المحضة ومعطيات التجربة بين المباحث العقلية والوقائع التجريبية بيـــن عالم العقل وعالم الطبيعة.

وقد وجدت هذه الفلسفة تفسيرات أو قراءات عديدة، منها أنها فلسفة تحليلية.

١- الفلسفة النقدية فلسفة تحليلية هكذا كتب داعية الوضعية المنطقية والفلسفة التحليلية زكى نجيب محمود جاعلا من كانط رائداً للتحليـــل. فالفلســـفة مهمتـــها التحليـــل، والكشف عن الفروض السابقة المطلقة التى ينطوى عليها تفكير الناس فى عصـــر من العصور هو الواجب الأول للفيلسوف، ولما كان كانط قد جعل مهمته الأولى أن يحلل قضايا العلم مثل هذا التحليل، فإننا نعده فى طليعة فلاسفة التحليل[٢]. ويفصل لنا زكى نجيب هذه القراءة فى الفصل الثانى من كتابه "موقف من الميتافيزيقا" محاولا أن يجد سندا لهذا الموقف عند كانط. فقد كتب "نقد العقل النظـــرى الخـــالص" وأراد أن يمهد السبيل إلى ميتافيزيقا تقوم فى المستقبل خالية من أوزار الماضى وأخطائـــه، أنه لم يرد بكتابه أن يقدم تفكيرا ميتافيزيقيا إيجابيا بل أراد أن يتخذ منه آداة تعينـــه على كشف الطريق السوى للبحث الميتافيزيقى المنتج.. لكنه لا ينتهى من بحثه ذاك

إلا وقد أدرك أن التحليل للقضايا العلمية فى الرياضة والطبيعة هى كل ما يرجــوه الفيلسوف لنفسه ولا شيء غير ذلك. فإن كان للميتافيزيقا معنى فهى تحليل القضايا العلمية. لهذا نجد الفيلسوف الإنجليزى التحليلى أير Ayer يهتم بتقديــم كتــاب س. كورنر S. Korner عن كانط(٣).

٢- وهناك ما يمكن أن نطلق عليه القراءة الماركسية لفلسفة كانط - صحيــح ليست هى السائدة مثل القراءة التى تربط ماركس بهيجل - نجدها لدى فلاسفة مدرسة ماربورج في محاوراتهم تأسيس الأخلاق الاشتراكية على نظرية كانط فــي الفكــر العملي خاصة عند هرمان كوهين ، الذي روج للإشـــتراكية الخلقيــة(٤) ، وكــارل فورليندر Vorlnder (٥) وكذلك لدى فلاسفة المدرسة الماركسية النمساوية أمثــال : ماركس ادلر (١٧٨٣-١٩٣٧) واووتوباور ، وورودلف هلفردنج . فقد رأي أدلــر أن لدى الكانطية أكثر من فلسفتها الخلقية لتزويد الماركسية بما يلزمــــها مــن عنــاصر فلسفية، وحاول أن يطبق الترانسندنتالية الكانطية على نظرية المادية التاريخيــة (٦) إلا أن أهم ممثل للنزعة الكانطية في الماركسية الفيلسوف الإيطالي المعـــاصر لوتشــيو كوليتي lucio coltti الذي نادى بنزعة كانطية ــ فيما يقول عادل ضـــاهر ــ فــي محاولته إيجاد حلقة الوصل بين كانط وماركس في نظره كانط إلى الوجود على أنــه شئ فوق منطقي extra logical فهذه النظرة إلى الوجود هــــي مــا تحتــاج إليــه الابستمولوجيا الماركسية باعتبارها ابستمولوجيا مادية (٧). وهنــــاك مــن يــرى أن ماركس أظهر بعض التأثير بكانط مثل الفيلسوف الألماني المعاصر ياكوب طــاويس Jacop Taulpes (٨) .

ويمكن أن نلتمس كانطية بنيوية لدى كلود ليفي ستروس Straures حيث يبدو تأثير كانط على الأنثروبولوجيا البنيوية عنده . وستروس يعترف جزئيا بهذه الكانطية . لقد وصفت الأنثروبولوجيا البنيوية بالفعل بأنها كانطية بـــدون ذات متعاليــة ولــم يرفض ستروس نفسه هذا الوصف لأبحاثه ، بل أنه أكد هذه القرابـــة التـــي تربطــه بفلسفة نقدا العقل النظري وقد كتب في الصدد يقول : "عندما نضع كهدف لأبحاثنــا ، الكشف عن الاكراهات الذهنية ، فإنه اشكاليتنا تلتقي مع الفلسفة الكانطية ، على الرغم

من كوننا نسلك سبلا أخرى . ويرى البعض أن اللاشعور في الأنثروبولوجيا البنيوية لا شعور مقوليا يصف أساسا بقدرة على التركيب والتأليف أنه نمط من البنية الصورية التي تضم المبادئ القبلية للتعقل والتفكير والمعرفة يمكن أن يماثل بما هو موجود في الفلسفة الكانطية (٩) .

وينظر جان جراوند Jean Grondin أحد الكانطين المعاصرين إلى نقد العقل عند كانط بمنظور بنيوي فقد تعامل كانط مع موضوعه ( نقد العقل ) بطريقة بنيوية تزامنية لا بطريقة توليدية أو تاريخية . ومن هنا فهو لم يسع إلى استعراض تاريخي للمعارف والافكار . بل هدف بالدرجة الأولى إلى تحليل بنى وأليات أو وصف قوي ووظائف ، أو استنباط قواعد بالمعنى اللغوي النحوي للكلمة ، لقد أكتشف كانط أرض معرفية جديدة لم يتم استيطانها لقد أراد لنقده أن لا يكون فقط تاريخا للعقل الفلسفى بل تحليل جغرافية ورسم خارطة العقل البشرى(١٠).

ويمكن أن نضيف أهتمام هابرماس، وأهتمام مفكرى الحداثة بهذه الفلسفة تمهيداً لتناول قراءة فلاسفة ما بعد الحداثة لها.

يؤكد هابرماس أهمية الحداثة وضرورتها وأنها لازالت لم تستنفد دورها فهى مشروع لديه ما يقدمه، لم يستكمل بعد، يواصل تقاليد الحداثة والتنوير ويطورها وهو ما يزال مرتبط عن كثب بتقليد التفكير النقدى التحريرى الاجتماعى الذى شعاره المبكر مقالة كانط الديالكتيكيه ما التنوير؟. ويمكن مراجعة مناقشة هابرماس لمقالة كانط فى دراسته "التصويب إلى قلب الحاضر" فى كتاب ديفيد كوزيه هوى: "فوكو قارئ نقدى، أكسفورد، ودراسة كل من هوبرت، بول راينو: ما النضج؟ هابرماس وفوكو حول مسألة ما هو عصر التنوير(١١). حيث لنا أن هابرماس ما يزال جوهرينا مشغول بالأسئلة الثلاثة للنقد الكانطى: ماذا يمكن أن أعرف؟ ماذا على أن أفعل؟ وماذا يمكننى بشكل معقول الطموح إليه؟ كما فى كتابه الوعى الاخلاقى والعقل التواصلى.

وإن كان البعض يرى أن تفكير هابرماس فى إعادة صياغة هذه الأسئلة

ضمن صيغ لغوية تواصلية أو أفعال – كلامية – مؤشر على تراجع هابرماس عـن "موقفه الكانطي" القوى الذى تجلى فى كتاباته الأولى[١٢].

ويهمنا أن نحدد موضوعنا فى البداية بالأشارة بإيجاز إلى بعض الأراء التى تسعى لتعريف ما بعد الحداثة ، ورغم تعدد وتشعب بعض هذه التعريفـات وعـدم تحددها ، حتى نتمكن بعد ذلك فى الفقرت التالية تناول موقف كل فيلسـوف مـن الفلسفة النقدية، لكى نعطى صورة ثانية عن مصادر ما بعد الحداثة الفلسفية تضـاف للمصادر المعروفة لها والتى تتوقف خاصة عند نيتشه وهيدجر وأحيانا فرويد[١٣].

وعلى الرغم من صعوبة تقديم تعريف لما بعد الحداثة لكثرة هذه التعريفـات وأختلافها وتعقد لغة أصحابها واتساع معارفهم فأننا نهدف إلـى تحليـل مجموعـة النصوص التى قدمها كل من: جيل دولوز وميشل فوكو وفرانسوا ليوتار وجاك دريدا الذين يشار إليهم – رغم الاختلافات بينهم ورغـم تطـور أعمالـهم وفقـا لمنـاهج وتوجهات فلسفية مختلفة عبر مراحل كتاباتهم – على أنهم فلاسفة ما بعد الحداثة[١٤].

تشير كارول نيكلسون إلى أن أطروحة ما بعد الحداثة فى الفلسفة تشمل عددا من المقاربات النظرية من بينها: النزعة البنيوية و البرجماتيـة الجديـدة. وهـى مقاربات تسعى إلى تجاوز التصورات العقلية ومفهوم الذات العارفة باعتبارها تمثل أساس التقليد الفلسفى الحداثى الذى خط معالمه الأولى ديكارت وكانط"[١٥]. وتمثـل ما بعد الحداثة – عند البعض – حركة فكرية تقوم على نقد، بل رفض الأسس التى تركز عليها الحضارة الغربية الحديثة، كما ترفض المسلمات التى تقوم عليها هـذه الحضارة، أو على الأقل ترى الزمن قد تجاوزها وتخطاها. ولذا يذهب الكثـيرون من مفكرى ما بعد الحداثة إلى أعتبارها حركة أعلى من الرأسـمالية. أن عصـر الحداثة عندهم أنتهى بالفعل، وما بعد الحداثة ، تهيئ ، بأعتبارها نقدا لــه ، لقيـام مجتمع جديد يرتكز على أسس جديدة غير تلك التـى عرفـها المجتمـع الغربـى الحديث[١٦].

يقول ديفيد لاين : "لقد دخل مصطلح ما بعد الحداثة الاستخدام العـــام بعد ظهور كتاب ليوتار Lyotard "الوضع ما بعد الحداثي" ولكن بعد تأسيس هذا التيار التحق به كتاب أخرون - معظمهم فرنسيون - خلال الثمانينات، ورغم أن العديد من هؤلاء الكتاب تجاهلوا هذا المصطلح أو نفوه أو ابتعدوا عنه، إلا أنه بقى عالقـا بأسمائهم ومن بينهم: جان بودريار Boudrilard وجاك دريـــدا Derrida وفوكــو وليوتار نفسه طبعا ولا يمكن تجاهل كتاب أخرين مثل: جيـــل دولـــوز وجيـــاني فاتيمو Ginni Vattimo وريتشارد رورتي[١٧]. ورغم أن هؤلاء الفلاســـفة الذيــن يسميهم فيلب مانغ Philipp Meingue فلاسفة الاختلاف لا ينطـــون تحـــت لـــواء مدرسة توحدهم فأن هناك خيطا سريا يسرى ويجمع بينهم، فجميعهم فــــى خدمـــة الاختلاف والمغايرة ومن البديهى أن بين أعمالهم تمايزا لكنهم يلتقون من خلالـــها حول هم واحد يشغلهم هو تفتيت الفلسفة الغربية وتفكيكها إلى أبسط عناصرها ومن ثم إمكانية الخروج منها[١٨]. وحسب هؤلاء فإن مسعى الفلسفة كان دائما ينحو إلـــى رد ما هو متعدد إلى الوحدة. واذا كانت الفلسفة على المستوى النظـــرى، تحجـــب التناقض لتبرز الوحدة، و على المستوى السياسى فهى دائما تبرر الوضع القـــائم، هى فلسفة رد للماثل والوحدة والدولة[١٩]. بينما فلسفة الاختلاف تطمح إلـــى تغـــير بنية وعى الأفراد بأن تصدهم عن الرغبة فى الحنين إلـــى بنـــاء وحـــدة شـــمولية وتضمانية، أنها فلسفة تحترز وتحتاط من كل ما هو مشروع توحيدى تكون الدولـــة هى التجسيم الفعلى له. وفلاسفة الاختلاف إذ يحترزون من مثل هــــذه المشـــاريع فلانهم يخافون أن يؤدى ذلك إلى الانغلاق[٢٠].

وترد معظم - وربما كل - الدراسات أصول مـــا بعـــد الحداثـــة وفلســـفة الاختلاف إلى نيتشه، الذى يمثل مفترق الطرق تفرعت عنه ما بعد الحداثة بخطيها، خط نظرية السلطة كما تطورت لدى فوكو مرورا بباتاى وخط نقـــدا الميتافيزيقـــا الذى ورثه هيدجر ودريدا، فهو يطبق جدل العقل لكى يفجـــر الغـــلاف العقلانـــى للحداثة[٢١].

ويتناول مادن ساروب Madon Sarup بعض التيارات بعد البنيوية في الفصل الرابع من كتابه "مدخل تمهيدى إلى ما بعد البنيوية وما بعد الحداثة". حيث نجد أفكار نيتشه تعود بقوة وتشكل أصل أهم الاهتمامات في أعمال دولوز وجاتارى وليوتار. يقول: "لقد تأثر العديد من المفكرين تأثرا عميقا بفلسفة نيتشه، خاصة برفضها "وهم" الحقيقة والأفكار المتحجرة حول الدلالة واعتقادها بأرادة السطلة وتأكيدها على النزعة الديونزية. تأثر فوكو بنيتشه فى أواخر الخمسينات وبدأ ينتقد التاريخانية والنزعة الإنسانية[٢٢]. كما ندد ليوتار الذى كان مناضلا يساريا بالاتحاد السوفيتى[٢٣]. ورجع ساروب يلخص لنا فى نهاية هذا الفصل شجرة الانساب النيتشوية[٢٤]. فلو أمعنا النظر فى أعمال دولوز وجاتارى ودريدا وفوكو وليوتار وغيرهم لتأكدنا من أثر فلسفة نيتشه، فهم أولا يشاطرونه العداء لفكرة النظام، ثانيا يرفضون نظرة هيجل للتاريخ كتقدم أو تطور، وثالثا يدركون الضغط المتزايد من أجل التشابه والتطابق وينتقدون هذا التيار. رابعا يكرسون الفرد ضد السياسى نتيجة اهتمامهم البالغ بالذاتية والرواية الصغيرة.

والحقيقة أننا بدأنا نفهم الكثير بالنسبة لأهمية نيتشه فى ما بعد الحداثة من خلال كتاب جيانى فاتيمو Vattimo "نهاية الحداثة" فهو يرى فى نيتشه ما يجمع بين فلاسفة وأفكار ما بعد الحداثة يقول: "أن التنظيرات المتفرقة وغير المترابطة لما بعد الحداثة لن تكون مفيدة فلسفيا إلا إذا ربطت ما بين اشكالية العود الإبدى النيتشويه وتجاوز الميتافيزيقا عند هيدجر[٢٥]. وهذا ما يشاطره فيه ديفيد لاين، الذى يؤكد أنه لكى يتسنى لنا فهم التيارات الأساسية فى الفكر ما بعد الحديث يجدر بنا أن نرجع قليلا إلى الوراء لنستجوب أولئك المفكرين الذين استبقوا ما بعد الحداثة. ومن دون شك أن أهم مفكر فى هذا الصدد هو نيتشه فهو بحق مفكر ما بعد حديث سابق لاوانه[٢٦].

يصور نيتشه فى تاريخ الفلسفة باعتباره المقابل لكانط، وإذا استخدمنا لغة نيتشويه فهو يمثل الديونيزية مقابل كانط الذى هو أقرب للروح الابولونية. والحقيقة

أنه يمكن القول إذا كان نيتشه وهيدجر من المصادر الأساسية لفلسفة ما بعد الحداثة. فإنهما بدورهما اهتما بالفلسفة الكانطية. لقد كتب دولوز عن علاقة نيتشه وكانط فى كتابه "نيتشه والفلسفة" وأثار كل من كريستوفر وأنت واندزجى كليموفسكى إلى موقف نيتشه من كانط ؛ وهما يريا أن تحليل كانط للحكم فى علاقته بالاستطيقا بوصفها أحساس، يمكن أن يرى كاستباق لتحليل نيتشه للقوة من منظور الانفعالات المتصارعة. وإنهما يستخدمان على نحو متشابه شخصية العبقرى لسبراغوار الأفكار.

ويرى البعض أن نقد نيتشه للنزعة الإنسانية باعتبارها ميتافيزيقا ، وأنها بدورها عبارة عن أخلاق تصطنع قيما مزيفة للواقع.. إن هذا النقد يسير فى الاتجاه المعاكس تماما للتقليد الفلسفى الكانطى.. فبينما دعا كانط إلى ضرورة تحقيق أفكار الميتافيزيقا على أنها مجرد قيم لتأسيس الأخلاق ومسلمات الفكر العلمى، يرى نيتشه أن النقد الجذرى للفكر الميتافيزيقى برمته لا يتحقق إلا بفضح حقيقته.التى هى تكمن فى أنه مجرد أخلاق.

وهيدجر أيضا قدم عدة دراسات عن كانط مثل: "كانط ومشكلة الميتافيزيقا" ، " السؤال عن الشىء "مقولة كانط عن الشىء" وحلقة بحث عن كتاب كانط " الدليل الوحيد الممكن على وجود الله" ، ويمكن ان نرى بينهما بعض التشابه ؛ وهو أن فلسفة كانط تدور حول إشكالية رئيسية ينشغل بها هو أيضا وهى أشكالية الوجود المتعين، وهى تشير إلى المكان الذى يتطور فيه الموجود ويمكن أن نصل إليه. لقد سعى هيدجر كما يرى كل من: وانت وكليموفسكى إلى أعادة صياغة سؤال كانط عن الأحكام التركيبية القبلية[٢٧].

ويظهر الاهتمام المعاصر الكبير بصاحب الفلسفة النقدية . فى مجالات فلسفية متعددة ، نشير من بينها الى فلسفة الاخلاق المعاصرة خاصة الإخلاق النظرية للتعالى الدينى عند لفيناس ، واخلاق الحوار عند كارل – اتوابل ،

والاخلاق التواصلية عند هابرماس ، واخلاق الحضارة التقنية عند هـــانز يونـــاس واخلاق العدالة والانصاف عند جونرولز كما اوضحت جاكلين روس J.Rus فـــي كتابها الفكر الاخلاقـــي المعـــاصر La Penlee Ethique Contemporaime ودراستنا مقدمة فى الفكر الاخلاقى المعاصر .

ويمكن الاشارة الى العناية التى يوليها فيلسوف الهيرمينوطيقا بول ريكـــور للفيلسوف الالمانى او الموقف النقدى الذى نتخذه بعض التيارات المعاصرة خاصتـه ما يسمى بالفلسفة النسوية .

وسوف نتوقف فى الفقرات التالية عند قراءة كل من: جيل دولـــوز وفوكـــو وليوتار ودريدا ، الذين أفرد كل منهم عمل أو أكثر حول كانط قراءة وإعادة تفسير فى بعض جوانب الفلسفة النقدية التى لم تلقى نفس الاهتمـــــام مـــن غـــيرهم مـــن المفكرين السابقين، الذين توقفوا أمام جانبين فقط فى فلسفة كـــانط همـــا: نظريـــة المعرفة أو نقد العقل النظرى الخالص ونظرية الواجـــب أو نقـــد العقـــل العملـــى الخالص(٢٨).

**أولاً: جيل دولوز وفلسفة كانط النقدية:**

نتناول فى هذا القسم الأول من البحث قراءة جيـــل دولـــوز لفلســـفة كـــانط والاهتمام الكبير الذى خصصه لمفهوم النقد، فى كتبه النقدية الثلاثة خاصـــــة كمـــا يتجلى فى "نقد ملكة الحكم". حيث تناوله فى كتابه "كانط والفلســـفة النقديـــة" وفـــى العديد من كتبه الأخرى. وسوف نشير فى البداية إلى أهم ملامح فلســـفته لنوضـــح مكانة كانط فى هذا السياق.

لقد عرف دولوز باعتباره فيلسوف الاختلاف وصارت عبارته أن الفلســـــفة هى أبداع التصورات هى التعريف الغالب على فلسفته[٢٩]. وقد مر تفكـــيره كمـــا يخبرنا بمراحل متعددة. يقول فى حوار أجره معه ريمون بيلور وفرانسوا إوالد فـــى المجلة الأدبية الفرنسية عام ١٩٨٨ "يمكننى الحديث عن ثلاث مراحل، لقد بــــدأت

بتأليف كتب فى تاريخ الفلسفة حيث الكتاب الذين أهتممت بهم ، كان يجمعهم شـىء مشترك". كتب عن هيوم كتابين، واسبينوزا ومشكلة التعبير، ونيتشه كتابين، وعـن البرجسونية و"كانط وفلسفته النقدية" ١٩٦٣. وسعى فى المرحلة الثانية لبناء فلسـفته الخاصة التى تتضمن على سبيل المثال: "الاختلاف والتكـــرار" ١٩٦٨ "ومنطــق المعنى" ١٩٦٩ ثم "أوديب – مضادا" و"ألف سطح" بالاشتراك مع فيليكس جاتـارى. وانصب اهتمامه فى المرحلة الثالثة على الأدب عموما حيث كتب على سبيل المثال "مارسيل بروست والعلاقات" و"كافكا" وعن فن الرسم مثل "بيكن: منطق الحساسية" وعن السينما، ثم عودة لتاريخ الفلسفة حيث كتب عـــن "فوكـــو" و"الثنيـــة ليبنـــتز والباروك" ويقول مع التقليد العقلانى لهذا التاريخ: هيوم، سبينوزا، نيتشـــــه.. أمـــا كتابى حول كانط فهو مختلف... لقد اشتغلت عليه كما لو كنت أشتغل على عـــــدو بهدف معرفة كيف يعمل، كيف تعمل أجهزته(٣٠). وفى هذا السياق يرى كريستوفر نوريس Ch. Norris أن دولوز فى دراسته عن كانط، يقدم تناقضات العقل المحض والعملى بطريقة تدرك المراد (الكانطى) المنطقى منها، حتى أثناء الكشـــف عـــن سقطاتها المتعلقة بالبنية(٣١).

إلا أننا نجد تفسيرا أخر لموقف دولوز فى تأريخه للفلسفة يرى أن دولــــوز يقف أمام تفردات الفلاسفة، وإبراز هذه التفردات ، هو وقوف عند الحـــدث داخـــل الفكر، على هذا النحو ينبغى أن نفهم التنقيب الذى يمارسه دولوز فى تاريخ الفلسفة التقليدى. يصر دولوز على الاهتمام بهؤلاء لا بحثا عن نماذج فكرية جديدة، وإنمـــا سعيا وراء "ضبط الفكر أثناء عمله عند المفكر"(٣٢) ويمكننا أن نقول.. أن الفلســـفة مع دولوز تعود إلى قضاياها ومناهجها الخاصة حيث يرى دولـــوز نفســـه دائمـــا فيلسوفا كلاسيكيا ، ويأتى التجديد للفلسفة من نوعية الأسئلة التى نطرحـــها عليـــها والقلقة بهموم العصر(٣٣).

أن المشروع الدولوزى يبتغى هذه الفكرة القائلة بأن ثمة تاريخا وتواتر زمنيا وهذا يعنى فيما يرى فيليب مانغ، الإطاحة بالأسس التى تقوم عليها صروح الحقول

المعرفية للعلوم الإنسانية. وكتاب "الاختلاف والتكرار" عبارة عن كتاب فى المنهج الجديد. وهو لا يقدم تصورا جديدا للعالم ولاخلاصة لمجمل المعارف القائمة والمتداولة حاليا. أنه المنهج الجديد لما بعد الحداثة، ابستمولوجيا جديدة تستجيب لأوضاع المعارف الراهنة، يهدف إلى خلق جسور وصل بين حقول معرفية منغزلة(٣٤).

وسوف نعرض فى أربع فقرات أفكار كانط كما جاءت عند دولوز فى كتاب "الاختلاف والتكرار"، والعلاقة بين كانط ونيتشه كما يراها دولوز فى "نيتشه والفلسفة"، وكتاب دولوز عن "فلسفة كانط النقدية"، ثم مقارنته بين كانط وميشيل فوكو تمهيدا للقسم التالى من البحث عن فوكو وكانط.

١- يعد "الاختلاف والتكرار" أول كتاب ضخم من تأليف دولوز، وهو ليس فقط تتويجا لمساره التعليمى فى تلك السنوات التى خصصها لتدريس الفلسفة، أنه عمل يدشن فلسفة جديدة، هى فلسفة الاختلاف، ويعتبر مرحلة حاسمة فى مسار دولوز وهمزة الوصل بين الأعمال التى سبقت والأعمال التى ستتلوها، كما يوضح فيليب مانغ. إن الحدس الذى أرتكز عليه، هو القول بإن الكائن تعدد واختلاف وتنوع بحيث يمكن القول أن فلسفة دولوز هى قبل كل شىء فلسفة "الاختلاف". ينتقد دولوز التمثل La Representation فالتمثل ليس قادرا على استيعاب المختلف ؛ لأنه يعمل وفقا لأليات ذهنية مبنية على ضرورة مبدأ الهوية، وتاريخ الفلسفة كله محكوم بهذا الخطأ أو تاريخ هذا الخطأ، ويمكن القول أن الموضوع الحقيقى لكتاب "الاختلاف والتكرار" يتمحور حول الإطاحة بآلية التمثل(٣٥) ليس ثمة تكرار حقيقى عند دولوز إلا وهو فى خدمة التمايز، أو فى صالح "الاختلاف" يفلت به من حيز التكرار. لابد من القول بأن ثمة "اختلافات" تخرج عن حيز عملية التمثل التى لا تروى

إلا الموضوع – وهى اختلافات كما يرى مانغ تفلت من شمولية المفهوم – اختلافات متجددة فى صلب الواحد.

ولو تابعنا تلخيص فيليب مانغ لعمل دولوز لوجدنا الفيلسوف يذكر فى بداية كتابه حالات التكرار الحقيقى التى تنتسب إلى ميادين متعددة: الفيزياء والأخلاق والآداب والتاريخ. يهمنا منها ما يذكره فى مجال القانون الأخلاقى، حيث يرى أن كانط (إذا صرفنا النظر عن التكرار الذى يحدث فى الطبيعة) لا يحصرنا فى حيز جديد من الشمولية والعمومية والمماثلة بل يقترح مقياس الخير ومقياس الواجب، أى هو يقترح موضوعا يظل التشريع الأخلاقى يردد أنموذجه[٣٦].

يتناول دولوز فى الفصل الثانى من كتابه ما يسميه الخلاصة التأليفية الزمانية، ويشير فى الخلاصة الأولى للزمن (الحاضر الحى، والعادة) إلى مفارقة تقول بعدم وجود التكرار دون أن يصاحب ذلك أى نوع من الذاتية، ويعرض لإطروحة هيوم عن العادة حيث يربط الخيال بين الحالات المتعاقبة، ويسمى ذلك الخلاصة التأليفية السالبة. وينتقد كانط فى هذا السياق حيث يرد كانط عملية التأليف Synthese إلى طاقة إيجابية فاعلة. فهذه الخلاصة تنبع داخل الفكر الذى يسبق كل عملية تذكر وكل عملية تحليل[٣٧]. ولأنه كما يرى فى الخلاصة التأليفية الثالثة أن شكل الزمن لابد أن يكون فى ثنايا الفكر، لذلك فهو كائن فى قلب الخلاصة التأليفية الفاعلة التى تقدم نفسها على أنها معطى أولى ضمن مسار الكوجيتو (أنا أفكر) ولما هى هكذا؟، هنا يسجل دولوز الإضافة التى حققها كانط خلال نقده الكوجيتو الديكارتى. فالأنا أفكر لا يعنى أن جوهرى هو فى كليته صيرورة فكر تتعقل الزمن غير أن الزمن يخترق الفكر[٣٨].

وتسرى أفكار كانط فى سياق "الاختلاف والتكرار" تدعيما لرأى أو تأييدا لفكرة أو نقدا لأخرى. فهو يرى أن ميزة كانط تكمن فى أنه ساوى بين ما هو "فكرة" وما هو "أشكالى" فعن طريق الإشكالى تتموضع الفكرة، إلا أن الفكرة عند

كانط انحصرت فى مجال عمومية المفهوم. وفى حديثه عن مشكلة نشـأة الأفكـار وأصلها ومشكلة واقعيتها وتجسدها فى حيز الفعل. يرى فيما جاء تحت عنوان "من أين تأتى الأفكار؟" إن كانط قد حدد نشوء الأفكار الإشكالية فأتخذ من العقـل تلـك الملكة المتميزة موضوعا لها. غير أن دولوز يعترض على ذلك مبينا أن الفكر مـن الملكات جميعا. فالفكرة الإشكالى هو نوع من القضيـة الضروريـة Apodictiqe التى تتضمن حتميتها فى ذاتها(٣٩).

٢- ويتناول دولوز كانط فى أربعة مواضع منه كتابه "نيتشه والفلسفة" نجد ذلـك فى نهاية الفقرة السادسة من الفصل الثانى حيث يبين موقف نيتشه حيال كانط فى الفقرات: الثامنة والتاسعة والعاشرة من الفصل الثالث عن النقد. هى علـى التوالى نيتشه وكانط من وجهة نظر المبادئ، تحقيق النقد، نيتشه وكانط مـن وجهة نظر النتائج.

لا يوجد لدى نيتشه فيما يرى دولوز نسب كانطى بل هنالك خصومة نصـف معلنة ونصف مخفية بسبب قصور نقده.. لقد وجد نيتشه فى العود الإبـدى وإرادة القوة تغيرا جذريا للكانطية وإعادة اختراع للنقد الذى خانه كانط فى الوقـت ذاتـه الذى تصوره فيه أستئنافا للمشروع النقدى على أسس جديدة ومع مفاهيم جديـدة(٤٠) ويبين فى حديثه عن مخطط جينالوجيا الأخلاق ميل نيتشه إلى الإشارة إلى نقـض تصور كانط للتعارضات Antinomies، ويبين نيتشه أن كانط لم يفهم ينبوعـها ولا امتدادها الحقيقى حيث مصدر التعارض هو الإحساس بالخطأ (كما يقول فى القسـم الثانى من الجينالوجيا) وهو يعبر عن نفسه كتعارض بين الأخلاق والحيـاة (إرادة القوة، القسم الأول ٣٠٥).

لقد أراد نيتشه فى الجينالوجيا إعادة كتابة نقد العقل الخالص، فهو يقدر - كمـا يقول دولوز - أن الفكرة النقدية تتحد مع الفلسفة ، لكن كانط أخطـأ بـالضبط هـذه الفكرة وأفسدها ليس فقط فى التطبيق بل من المبدأ. ويرى أن أمر نيتشه بالنسبة لكانط

كأمر ماركس بالنسبة لهيجل ، يتعلق بالنسبة لنيتشه بمادة وضع النقد على قدميه[٤٠].

لم يفعل كانط سوى أن دفع إلى الحد الأقصى تصورا قديما جدا للنقد كقـــوة يجب أن تتناول كل الطموحات إلى المعرفة والحقيقة ، ولكن ليس بحد ذاتها ، أنـــه ليست هنالك أوهام معرفة بل أن المعرفة هي بالذات وهم: المعرفة خطأ، لا بل هي أسوأ من ذلك أنها تزوير"[٤٢].

أن عبقرية كانط في "نقد العقل الخالص" في كونـــه تصـــور نقـــدا محايثـــا Immanete نقدا للعقل بواسطة العقل ليس بواسطة الشعور أو بواسطة التجربـــة أو أي هيئة خارجية أيا كانت ، ولم يكن المنتقد هو الآخر خارج العقل، ويرى أن هـذا هو التناقض الكانطي، أن يجعل من العقل المحكمة والمتهم في الوقت ذاتـــه. لقـد كانت تنقص كانط طريقة تتيح الحكم على العقل من الداخل من دون أن يعهد إليـــه بمهمة أن يكون قاضيا لذاته، والنتيجة أن كانط لا يحقق نقده الداخلي.. أن الفلســفة الترنسندنتالية تكتشف شروطا تبقى خارجية بالنسبة للشروط والمبادئ الصوريـــة ، هي مبادئ شرط، لا مبادئ أصل تكويني داخلي، فالمطلوب على طريقـــة نيتشـــه ودولوز أصلا تكوينيا للعقل، واصلا تكوينيا للإدراك ومقولاته. ويرى دولوز أننـــا نجد عند نيتشه محل المبادئ الصورية الجينالوجيا. وأن إدراك القوة كمبـــدأ قـــادر على تحقيق النقد الداخلي[٤٣].

ويلخص دولوز التعارض بين التصور النيتشوي والتصور الكانطي للنقد في عدة نقاط أهمها: أنه ليس العقل المشرع الكانطي بل عالم الجينالوجيا هو المشـــرع الحقيقي. أن هدف النقد ليس غايات الإنسان أو العقل بل الإنسان الاسمى الإنســـان المتجاوز، فالأمر لا يتعلق بالتبرير بـــل بالشـــعور، صـــورة مختلفـــة، حساســـية أخرى[٤٤]. وأهتمام دولوز بتعريف ووظيفة الملكات يشغله في كتابه "فلسفة كـــانط النقدية" موضوع الفقرة القادمة.

وتظهر أهمية كانط بالنسبة لدولوز في تخصيصه كتاب حول "فلسفة كـــانط

النقدية يظهر فيه تطور النقد من العقل النظرى إلى العملى حتى يكتمل فى ملكـــة الحكم، فالعمل يتكون من مدخل وخاتمة وفصول ثلاثة[٤٥]. فهو يبدأ فـــى المدخـــل بتعريف العقل عند كانط ويذكر تحديده للفلسفة على أنها "علم العلاقـــة بيـــن كـــل المعارف والغايات الأساسية للعقل البشرى" للتأكيد على الغائية عند كانط، مقارنـــة بين مكانته فى فلسفته من جانب، وفى التجريبية والعقلانية الدوجماطيقية من جـانب فالتجريبيين يرون الغائية فى الطبيعة وكانط يرجعها للعقل والعقلانية السابقة عليـــه تقر بالغايات لكن كشىء خارجى وأعلى يجعل العقل ينشد وجود، وخير مطلق بينما يرى كانط مقابل هؤلاء أن الغايات موجودة فى العقل.

وينتقل بعد ذلك للحديث عن الملكات محددا معنيين للملكة Faculte، فـــهى بالمعنى الأول: كل تصور فى علاقة مع شىء آخر، فهناك علاقة وفاق وتطـــابق، ملكة المعرفة، وصلة السببية، وملكة الرغبة. ويتناول ملكة المعرفة العليـــا حيـــث يعرض للعلاقة بين الملكات وهل لها ترتيب أدنى وأعلى. ليبيـــن أن نقـــد العقـــل النظرى تأمل فى الملكة العليا للمعرفة بينما يختص نقد العقل العلمى بالملكة العليـــا للرغبة، ويعنى نقد الحكم بالملكة العليا للخيال. والمعنى الثانى للملكـــة أن تكـــون مصدر نوعى للتصورات يقول: "تحيل الملكة فى المعنـــى الأول إلـــى العلاقـــات المتنوعة للتصور على وجه العموم، فى المعنى الثانى على مصدر نوعى خـــاص للتصورات"[٤٦]. وهى فى هذا المعنى الثانى تتعدد التصورات، ويذكر ثلاثة أنـــواع للملكات بهذا المعنى وهى: الخيال والذهن والعقل، ويطرح مســـألة العلاقـــة بيـــن المعنيين فى نهاية مدخله ليصل إلى حلها فى نهاية عمله. ويلاحظ أن ما شغله فـــى المدخل هو نفس ما شغله فى كتاب الاختلاف والتكرار.

ويتوقف فى الفصل الأول عند العلاقة بين الملكات فى النقـــد الأول (العقـــل النظرى الخالص) يحلل فى الفقرة الأولى العلاقة بين "القبلـــى" و"الترانســـندنتالى"، حيث يشير القبلى إلى تصورات تنشأ من التجربة أما الترانسندنتالى فهو المبدأ الذى تخضع بمقتضاه التجربة لتصوراتنا الأولية. ثم يعرض لمفهوم الثورة الكوبرنيقيـــة

عند كانط التى يخضع فيها الموضوع للذات، ويتوقف عند دور الملكات الثلاث فـى عملية المعرفة. ويحذر من تداخل عمل ملكة من الملكات فى وظيفة أخرى.

ويدور الفصل الثانى على العلاقة بين الملكات فـى "نقـد العقـل العملـى" ويخصص الفقرة الأولى للعقل المشرع حيث هو المسئول عن التشريع الكلى الـذى يتفق والقانون الأخلاقى الضرورى ويقارن فى ختام الفصل بين العقلين النظـرى والعملى على مستوى توجه الاهتمام فى كل منهما، موضحا اختلافهما فمجال العقل النظرى الظواهر بينما يدور العقل العملى على الأشياء فى ذاتها.

ويبدأ الفصل الثالث والأخير – عن العلاقة بين الملكات فى نقد ملكة الحكـم" – بسؤال، هو هل هناك شكل اسمى للعاطفة، بمعنى هل لدينا تصورات تحدد قبليـا حالات اللذة والألم؟ (٤٧) والإجابة أن هذه الحالات لا تعرف إلا بالتجربة والملكـة العليا للعاطفة (الشعور) مصدر الشروط الذاتية لنشاط الملكات الأخـرى. ويمكـن رصد الشكل الأعلى للشعور فى الحكم بالجمال حيث تنسجم المخيلة مع ملكة الفـهم ويتفاعلا عضويا ويتداخل العقل فى الحكم بالجمال حيث تنسجم المخيلة مع ملكـة الفهم ويتفاعلا عضويا ويتداخل العقل فى الحكـم بـالجليل Sublime ، فـالجليل (السامى) يؤدى إلى علاقة من نوع خاص بين العقل والمخيلة. ويفيض دولوز فـى بيان موقف كانط من ملكة الحكم، والطبيعة والفن على مستوى الغائية. فالاسـتطيقا غائية ولكن لا تهدف إلى أية غاية محددة بل أنها تمهد للغائية فى الطبيعة(٤٨). وبعد تحليل كتب النقد الثلاثة، يخصص دولوز الخاتمة للحديث عن غايات العقل، متناولا على التوالى، مذهب الملكات، مذهب الغايات، التاريخ والتحقق. يرى فـى الفقـرة الأولى (مذهب الملكات) أن الكتب النقدية الثلاثة تقدم نظاما حقيقيا للتبادل فنقد العقل النظرى ونقد العقل العملى يعرضان علاقات الملكات. ثم يعيد فى الفقرة الثانية أهـم ما ذكره بالنسبة للغائية، ويتساءل فى الفقرة الثالثة كيف يمكن للإنسان الذى لا يمثل هدفا نهائيا إلا فى وجوده فوق المحسوس، أن يكون غاية نهائية للطبيعة الحسـية؟ والإجابة أن الحرية هى الوسيلة لتحقيق ذلك. وهذا ما سيتناوله فوكو فـى تحليلـه

لنصوص كانط ما التنوير؟ ما الثورة؟ كما سيمر بنا فى القسم التالى.

ومن الواضح أن الغاية من تحليلات دولوز هى بيان كيفية وصول كانط للنقد وغايته نقد الحكم، والدليل على ذلك القضايا التى طرحها دولوز فى بداية كتابه وفى سياقه وحتى الخاتمة هى قضايا الغائية والعلاقة بين الملكات[٤٩].

لقد كان موضوع دولوز الرئيسى أن يوضح بعض المشكلات التى تنشأ بسبب أن كانط يجهد نفسه ليحكم دعاوى الملكات العقلية المتنافسة التى تمثل مشهدا متخيلا لقاعة محكمة، قاعة محكمة تعمل - وفقا لدولوز - على طريقة منصب رئيس جلسة دائرى معين لكى يمنع أى صوت سلطة مفرد (مضيع للحرية) من ممارسة قوة مطلقة، وبالتالى يحول دون تقويض تشاركية الخطاب الحر والعادل قبل أى قانون. وهكذا نفهم الصرح المفاهيمى الكامل فى النقد الكانطى - إبستمولوجياه وأخلاقياته على السواء - بوصفه نسخة عاكسة لـ "برلمان" ملكات عقلية ديمقراطى ليبرالى، يشيد لضمان سيادة العقل.

ويطور دريدا - الذى سنخصص لاهتمامه بكانط فقرة قادمة - هذا الفكرة، على نحو واضح تماما فى نصوصه الحديثة عن سياسات المعرفة[٥٠] المهم فى هذه النصوص هو إصرارها على أن هذه الأسئلة لا تزال موضع تفكير فيما يتعلق بتأثيراتها الاجتماعية والايديولوجية فى اليوم الحاضر. مثلما الحال مع دولوز عندما ألف كتابه عن كانط. وحتى يكون دولوز مقنعا فقد عرض تعليقا كانطيا بخصوص المشكلات والتناقضات الموجودة فى عملية تأسيس برلمان معرفة. إلا أنه فى كتاباته الأخيرة (وعلى الأخصأوديب مضادا) يتخاصم تماما مع نماذج العقل التنويرى. ويتبنى أسلوب الخطاب ما بعد البنيوى[٥١]. أنه باختصار يتخلى عن النقد الداخلى للمفاهيم والمقولات الكنطية من أجل لغة تحتفى بانبثاقها فى عصر يفهم فيه العقل نفسه بوصفه قوة كبت اجتماعى. ومثل فوكو يساوى دولوز المعرفة بالقوة ويرفض أى نوع من النقد الفلسفى الذى يستقى أصله من وجهة نظر العقل

التنويرى(٥٢).

٣- تناول دولوز كانط فى كتابه "المعرفة والسلطة" فى تحليله لأركيولوجيا فوكو المعرفية تحت عنوان "الأبنية أو التشكيلات التاريخية" (ما يرى وما يعبر عنه). وهو يرى أن الكلام والرؤية أن العبارات والرؤى عناصر خالصة وشروط قبلية ضمنها تجد كل الأفكار صيغتها فى لحظة معينة، كما تتكشف السير وألوان السلوك. ويشكل هذا البحث عن الشروط نوعا من الكانطية الخاصة بفوكو"(٥٣).

ويقارن دولوز بين كانط وفوكو موضحا التمايزات بينهما. فالشروط بالنسبة لفوكو شروط التجربة الواقعية، وليست شروط إمكان (فالعبارة عنده تفترض متنا معينا) توجد بجانب الموضوع، وفى جانب التشكيلية التاريخية، وليس فى جانب ذات كلية (القبلى - عنده - تاريخى) وسواء كان هذا أو ذاك نحن أمام أشكال خارجية برانية. ويدلل على كانطية فوكو بالقول أن الرؤى تشكل مع شروطها قابلية تلقى وتأثر... وهو نفس ما نجده فى الفكر الكانطى حيث أن عفوية الأنا تمارس ذاتها على كائنات متلقية تتمثلها (أى تتمثل تلك العفوية) بالضرورة كآخر، أما لدى فوكو، فإن عفوية الفهم أو الكوجيتو تنسحب تاركه المجال للرؤية (باعتبارها) شكل جديد للمكان - الزمان(٥٤).

يرى دولوز أن كانط نقل الثنائية الديكارتية، الفكر والامتداد إلى ثنائية بين ملكتى الحساسية والفهم. وهذا يعنى أن كانط لم يبحث عن تطابق بين الذات والموضوع، بل بحث - كما رأينا - فى ملكات الذهن بوصفها منظومة علاقات متفتحة هى محصلة نشاط عملى للإنسان يتغيا الحرية والجمال. إن حل الإشكالية التى تثيرها الثنائية بين الحساسية والفهم أو قل التجربة والعقل أو على الأقل زحزحتها تتم عند فوكو، وذلك نحو ثنائية مغايرة ليست بين ملكتين معرفتين لكن وفق لتعبير دولوز بين نمطى وجود هما: العبارة والرؤية. فإذا كانت أصالة كانط

تتمثل في زحزحة إشكالية ديكارت من المستوى السيكولوجي (تمثل الذات لذاتها) إلى مستواها الابستمولوجي والبحث عن شروط الإمكان فوجه الجدة عند فوكو هو تحويل الثنائية الكانطية من المستوى الابستمولوجي إلى المستوى الانطولوجي، بحيث يتركز الاهتمام على الكينونة لا على الحقيقة، على الإنسان لا على الطبيعة[٥٥] معنى هذا أن شروط الإمكان ترجع عند كانط إلى الذهن المستقل عن التجربة في حين أنـــها لـــدى فوكو في "الكلمات والأشياء" مصدرها التجربة ذاتها، وهي ذات طابع تاريخي، أي أن القبلي في نظر فوكو ذو طابع تاريخي. بالإضافة إلى أن الحقيقة القبلية لا تشكل عنـد فوكو هوية جاهزة سابقة على ممارستها،ولا تشكل بذاتها مصدرا ليقين معرفي. وإنما هي ذات طابع ملتبس ومتناقض، هي موضع أو حيز للممارسة تنتج وتنتج. ومعنـــى كونها تنتج فيما يبين على حرب توضيحا لدولوز أن ثمة ما يؤسســـها فـــي الأبنيـــة والتشكيلات التاريخية التي هي بمثابة قبليات تسبق قبليات العقل الخالص[٥٦].

وبيانا للاختلافات بين كانط وفوكو يشير البعض، إلى أننا لسنا بإزاء محاولة لاستبدال المتعال الذاتي بمتعال تاريخي أو تجريبي أو أي متعال أخر كمـــا يظـــن، وإنما الأمر يتعلق بطريقة جديدة في التفكير. فإذا كان كانط قد جعل الأشياء تـــدور حول العقل بدلا من أن يدور العقل عليها، فإن لدى فوكو لا يدور شيء على شيء، بل ثمة أشياء يتم تداولها عبر رؤيتها والكلام عليها دون الإحالة إلى ذات مرجعيـــة أو مرجعية ثابتة[٥٧]. وإذا كان كانط قد أيقظ في نقده الفكر من سباته العقائدي فـــإن نقده ينهض على سبات أخر هو السبات الأنثربولوجي الذي سعى فوكو كما يخبرنـــا في الكلمات والأشياء إلى إيقاظ الفكر منه.

وإذا كان تناول دولوز للفلسفة الكانطية سواء في "الاختـــلاف والتكـــرار" أو "نيتشه والفلسفة" أو في كتابه عن "كانط والفلسفة النقدية" يهتم أساسا بالنقد ويتوفـــر على النقد في ملكة الحكم فهو نفس ما يقوم به في تحليله للعلاقة بين فوكو وكـــانط. وإن كان لم يتوقف طويلا كما سنلاحظ عند ما كتبه فوكو فيما بعـــد عـــن كـــانط والثورة فإن هذا يجعلنا نتوقف عند كانطي معاصر هو ميشيل فوكو الـــذي أعلـــن

"نحن جميعا كانطيون"[58]. والذى يتابعه فى التأكيد على كانطيته عدد من البـــاحثين فى أفكاره[59].

**ثانياً : فوكو وسؤال كانط حول التنوير :**

أن مشروع فوكو الفلسفى يهدف إلى نقد الحداثة الغربية التى تأسست بعـــد الثورة الفرنسية، كما هدف إلى نقد فلسفة التنوير التى ادت إلـــى أشـــعال الثـــورة الفرنسية ومهدت لها الطريق.. لكنه لا يكتفى بأدانـــة الجوانـــب الســـلبية للحداثـــة الغربية، وأنما يلجأ إلى التحليل التاريخى الاركيولوجى لكى يبين الكيفية التى انبنت عليها هذه الحضارة وبالتالى يسهل عليه النقد والتغير والتعديل[60].

**يعلن فوكو انتمائه للنقد الكانطى، ويستخدم اصطلاحات كانط، كما فى الفقرة الرابعة من الفصل التاسع مـــن كتابـــه "الكلمـــات والأشـــياء" مثـــل: التجريبـــى والترنسندنتالى، والسبات الانثربولوجى موضحا أن البحث عـــن طبيعـــة تـــاريخ المعرفة حين يسعى إلى مطابقة البعد الذاتى للنقد ، على مضامين تجريبية، يســتلزم استخدام نوع من النقد[61] لقد أسس كانط فيما يرى فوكو الركنين الاساسيين للتراث النقدى اللذين تقاسما الفلسفة الحديثة. أنه وضع فى عمله النقدى دعائم هذا الـــتراث الفلسفى الذى يطرح السؤال حول الشروط التى تجعل المعرفة الحقة ممكنة، ويؤكـد أن جانبا من الفلسفة الحديثة قد تولد وتطور من كانط فى شكل تحليل للحقيقة.**

يرى فوكو أنه يوجد فى الفلسفة الحديثة / المعاصرة سؤال جديد، من نمـــط أخر على صيغة أخرى من الاستفهام ، وهى التى تولدت تحديدا فى السؤال عـــن عصر التنوير، وفى النص حول الثورة، وهذا التراث النقدى الجديد يطرح السؤال: ما هى انيتنا؟ وما هو المجال الحالى للتجارب الممكنة؟ الأمر لا يتعلـــق بتحليلـــه الحقيقة، بل بما يسميه فوكو انطولوجيا الحاضر. انطولوجيتنا نحن، وعلى هذا نحن أمام اختيارين – فيما يقول – الأول: أن نختار فلسفة نقدية تأتى إلينا علـــى أنـــها فلسفة تحليلية تتناول الحقيقة بصفة عامة، وأما أن نفضل فكرا نقديا يـــأخذ شـــكل

انطولوجيا "نحن ذاتنا" أى أنطولوجيا الاتية. وقد أسس هذا الصنف مـــن الفلســفة (الاختيار الثانى) بدأ من هيجل إلى مدرسة فرانكفورت مرورا بنيتشه وماكس فيـبر شكلا من التفكير حاولت أن أعمل داخله[٦٢].

تحدث فوكو عام ١٩٨٣ فى الكوليج دى فرانس – ربمـــا لأول مــرة عــن موضوع يتعلق بموقف الفيلسوف من أحداث عصره، أو مجريات الحياة السياســية وقد ركز اهتمامه على موقف أيمانويل كانط من هذه المسألة بشكل خاص، وحلــل نصه الصعب والغامض ما هو التنوير؟ وهو يعتبره أول نص فى تــاريخ الفلســفة يطرح مشكلة الساعة ويعتبر الحاضر جديرا بالتأمل الفلسفى، بتفكير الفيلســوف[٦٣] يرى فوكو فى نص كانط عن عصر التنوير نوع أخر من الأسئلة فى مجال التفكير الفلسفى حيث يطرح النص مسألة الغائية الكامنة فى ســياق التــاريخ ، فالمســألة المطروحة لأول مرة هى مسألة الحاضر، أى السؤال عن الاتية: ما الذى يحــدث اليوم؟ وماذا يحدث الأن؟ وما هو الأن الذى نوجد نحن وغيرنا فيـــه؟ أن الســؤال الذى ألزم كانط الإجابة يتعلق بهوية هذا الحاضر. وقبل كل شىء بتحديد عنصـــر معين من الحاضر لابد من التعرف عليه وتميزه بين العناصر الأخرى، حتى يصبح السؤال: ما الذى يشكل فى الحاضر الأن، المعنى، تفكير فلسفى مـــا؟ أن الجــواب الذى يحاول أن يقدمه كانط – فيما يبين فوكو – يعمد إلى بيان الميزة التى يحملــها هذا العنصر، والتى تجعل منه المؤشر لسياق يضم الفكر والمعرفة والفلسفة. يقول: "أننا نلمح فى نص كانط مسألة الحاضر كحدث فلسفى ينتمى إليه الفيلسوف الــذى يتحدث عنه، فنحن نشاهد فى نص التنوير – لأول مرة – الفلســفة تعمــل علــى صياغة أشكالية لاتيتها النظرية، فهى تستنطق هذه الاتية كحدث لابد من الافصـــاح عن معناه وعن قيمته وعن تفرده الفلسفى"[٦٤]. ومن هنا يرى فرانسوا ايوالد فــــى دراسته بالمجلة الأدبية الفرنسية (الماجازين ليــترير) "نهايــة عــالم" فــى العــدد المخصص لفوكو ٢٠٧ مايو ١٩٨٤ أن عمل فوكو هو تطبيق للشعار الذى أطلقــه كانط على عصر التنوير "لتكن لديك الشجاعة فى استخدام عقلك بنفســك"[٦٥] هــذا

يعنى أننا نرى مع نص كانط ظهور صيغة جديدة فى طرح مسألة الحداثة. حيث نشهد فى مسألة عصر التنوير وفق فوكو أولى المظاهر لمولد طريقة معينة فى تعاطى الفلسفة، لأن من أهم وظائف الفلسفة الحديثة تساؤلها عن أنيتها(٦٦).

يتتبع فوكو بمنهجه الجينالوجى مسألة الحداثة، ويشدد على أن كانط لم ينس فيما بعد المسألة المتعلقة بالتنوير، التى عالجها ١٧٨٤ حين أجاب عن سؤال طرح عليه من الخارج، فهو يعيد محاولة الإجابة عليه ضمن ما يقوله عن حدث لم ينفك يتساءل عن ذاته، يعنى الثورة الفرنسية، ففى سنة ١٨٩٧ سيعطى كانط إجابة ما يمكن أن نعتبره تتمة لنص ١٧٨٤ سيجيب عن سؤال أخر طرحته عليه الأحداث هذا السؤال هو "ما هى الثورة"؟(٦٧). ويشير فوكو وفق جينالوجيته إلى كتاب "تنزاع الكليات" وهو مجموعة رسائل حول العلاقة القائمة بين مختلف الكليات المكونة للجامعة، خاصة الرسالة الثانية المتعلقة بالنزاع بين كليتى الفلسفة والحقوق، وقد حكم مجال العلاقات بين الفلسفة والحقوق آنذاك سؤال هل هناك تقدم مستمر للجنس البشرى؟" ولكى يجب كانط على هذا السؤال عمد فى الفقرة الخامسة من هذه الرسالة إلى أثبات الاستدلال التالى: "إذا نحن أردنا الإجابة على السؤال" وجب علينا أن نحدد ما إذا وجدت علة ممكنة لهذا التقدم. فإذا نحن سلمنا بهذه الإمكانية وجب علينا أن نقيم الدليل أن هذه العلة فعالة فى واقع الأمر.

ويرى أن تحديد العلة لا يسمح إلا بتحديد جملة من النتائج الممكنة، لا يسمح إلا بتصور إمكانية النتيجة. لكن واقع النتيجة لا يمكن أن يتأسس ألا بوجود الحدث. يقول: هنا يصبح السؤال "هل يوجد حولنا حدث يمكن استحضاره بالذاكرة، والإشارة إليه استدلالا، والتوقع بحدوثه، يشير إلى تقدم مستمر يحمل الجنس البشرى كله؟ من الواضح أن الحدث المقصود هنا هو الثورة، إلا أن الثورة فى حد ذاتها كعملية قلب يمكن لها أن تنجح أو تفشل، وهى لا تعتبر مؤشر يدل على وجود علة قادرة على تمرير تقدم متواصل للبشرية خلال التاريخ. وعند كانط الذى يشكل مؤشر التقدم، هو ما يواكب الثورة من تعاطف يلامس الحماسة. المهم فى الثورة

ليس (حدث) الثورة ذاته، بل ما يدور فى أذهان من لا يقومون بها أو، على الاقل، من ليسوا بالقائمين الرئيسين بها . المهم هو العلاقة بين هؤلاء وهذه الثورة ، ليسوا من أعضائها الفاعلين. فالحماس للثورة بحسب كانط، هو المؤشر لتأهب يظهر بصفة مستمرة فى مظهرين: أولا فى حق كل الشعوب فى أن تهب نفسها الدستور السياسى الذى ترتضيه، ثم ثانيا: فى المبدأ الذى يتفق مع الأخلاق والحق بأن تتمتع الإنسانية بدستور سياسى شامل يجنب من وجهة نظر هذه المبادئ ذاتها كل حرب هجومية[٦٨].

أن الدستور السياسى الذى اختاره الشعب بمحض إرادته والدستور الشامل الذى يجنب الحرب، هو مسار عصر التنوير، كما يرى كانط، أى أن الثورة هى بالفعل (وفى الوقت نفسه) التتويج والتواصل لعصر التنوير، وفى هذا الإطار يصبح عصر التنوير والثورة من الأحداث التى لا يمكن نسيانها. دعونا نتوقف أمام فقرة يستشهد بها فوكو.

كتب كانط يقول "أؤكد أنى استطيع التنبؤ للجنس البشرى، بل من خلال الظواهر وما استشفه من علاقات فى عصرنا – بأن (الجنس البشرى) سوف يصل إلى هذه الغاية، أى أنه سيبلغ حالة تجعل الناس قادرين على تبنى الدستور الذى يريدون والدستور الذى يجنب الحرب الهجومية، بحيث تصبح هذه المكاسب فى مأمن من كل مناقضة، وظاهرة كهذه لا يمكن أن تنسى فى تاريخ الإنسانية لأنها تبرز فى الطبيعة الإنسانية تأهبا وملكة فى الاقبال على التقدم لا يمكن لأى سياسة مهما بلغت من قوة الدهاء أن تنتزعها من مجرى الأحداث السابق. فالطبيعة والحرية، إن اجتمعا فى فكر الإنسان بحسب مبادئ الحق الكامنة فيه يصبحان وحدهما القادرين على تقرير هذا الأمر حتى وإن لم يكن ذلك إلا فى صيغة غير محددة، وكحدث عارض. ولكن وإذا لم يكن الهدف المطلوب من وراء هذا الحدث قد تم الوصول إليه، أى حتى وأن فشلت فى ما بعد الثورة أو الإصلاح الذى شمل دستور الشعب، وإذا سقط كل شىء – بعد فترة قصيرة من الزمن – فى الأخدود

السابق، كما تنبأ بذلك بعض السياسيين، فأن تنبؤنا الفلسفي لن يفقد شيئا من قوتـــه، إذ أن هذا الحديث هو من الأهمية وعلى درجة من الإرتباط بمصالح البشرية، ومن تأثير واسع على كل أجزاء العالم ما يجعله يعود، وجوبا، إلى ذاكرة الشعب حالمـــا تعود الظروف الملائمة، ويستحضر عند تجدد الأزمة ضمن محاولات متجددة مـــن هذا الصنف، لأن قضية بهذه الأهمية بالنسبة للنوع البشرى سوف تمكن الدســـتور المنتظر أن يبلغ فى وقت ما تلك الصلابة التى يؤسسها دروس التجارب المتكـــررة فى الأذهان"(٦٩).

ويبين فوكو بعد تحليله، أننا مع نصى كانط نقف على موضع الأصل وعلـــى نقطه بداية سلسلة من الاسئلة الفلسفية، فهذين السؤالين: ما هو عصر التنوير؟ ومـــا هى الثورة؟ شكلان لسؤال كانط حول انيته ذاتها. وهما السؤلان اللذان لـــم ينفكـــا يترددان على جزء كبير من فلسفة القرن التاسع عشر، أن لم يكن على كل الفلســـفة الحديثة. وما نريد التأكيد عليه، وهو الهام فى نظر فوكو، والـــذى شـــغله بـــهذين النصين هو أن عصر التنوير كحدث متفرد دشن الحداثة الأوربية وكسياق مســـتمر يبرز فى تاريخ العقل وضمن أشكال العقلانية والتقنية وفى عملية تأسيسها ضمـــن استقلالية المعرفة وسلطتها. أن عصر لتنوير - فيما يرى لا يبقى أذن مجرد مرحلـــة فى تاريخ الأفكار بل مسألة فلسفية مدونة فى فكرنا منذ القرن الثامن عشر(٧٠) والوجه الثانى للآنية الذى وجه كانط، الثورة كحدث، ثم أيضا كقطيعة وكتحول فى التـــاريخ. ويرى فوكو أن على السؤال أن يتجه نحو معرفة ما يجب أن نفعله بهذه الإرادة فى الثورة، وبهذه "الحماسة للثورة التى تختلف عن العملية الثورية نفسها، فالسؤال الآن "ما هو عصر التنوير؟ وماذا نفعل بإرادة الثورة؟" يحددان كلاهما فى نظر فوكـــو مجال التساؤل الفلسفى عن هوية وجودنا فى الانية التى نعيشها.

ويمكن القول أن سبب من أهم أسباب توقف فوكو أمام عمـــل كـــانط عـــن التنوير هو أن كانط يمتد بالنقد إلى السلطة ويتناول تلك الإشكالية التى شـــغل بـــها فوكو نفسه وهى المعرفة والسلطة. ويتضح هذا بجلاء لدى كـــانط فـــى قولـــه "إن

التنوير خروج الإنسان من حالة القصور التى يبقى هو المسئول عن وجوده فيـــها. والقصور هو حالة العجز عن استخدام الفكر عند الإنسان خارج قيـــادة الآخريـــن. والإنسان القاصر مسئول عن قصوره، لأن العلة فى ذلك ليست فى غيـــاب الفكـــر وإنما فى إنعدام القدرة على إتخاذ القرار وفقدان الشجاعة على ممارسته، دون قيادة الأخرين، لتكن لك تلك الشجاعة على استخدام فكرك بنفسك: ذلك هو شعار عصـــو التنوير[٧١].

ويرجع كانط سبب حالة القصور إلى السلطة التى تقـــابل العقـــل والحريـــة والتنوير التى تمارس على الافراد يقول: "إن الأغلبية الكبيرة من الناس تعتبر تلـــك الخطوة نحو الرشد عظيمة الخطر فضلا عن أنها أمر مرهق. يساعدهم على القبول بحالة القصور هذه أولئك الذين ألوا على أنفسهم ممارسة ســـلطة لا تطـــال علـــى الأنسانية.. أما بالنسبة للتنوير فلا شىء مطلوب غير الحرية بمعناها الأكثر بـــراءة، أى تلك التى تقبل على استخدام علنى للعقل فى كل الميادين يقول: "فى كل مكـــان يوجد تحديد للحرية، ولكن أى تحديد يناقض التنوير؟ وما هـــو التحديـــد الـــذى لا يناقضه بل والذى يمكن أن يكون لصالحه؟ أجيب فأقول أن الاستخدام العام لعقلنـــا لابد أن يكون حرا فى جميع الحالات، وهو الذى يستطيع وحده أن يأتى بـــالتنوير إلى البشر"[٧٢].

يتوقف فوكو أمام موقف كانط من تراث عصـــر التنويـــر وهـــو موقـــف ضرورى بالنسبة لنا فى النظر إلى التراث بشكل عام، تلك القضية التى تشغلنا، من عدة وجوه، حيث يرى كانط أنه لا يمكن لقرن ما أن يولد اتفاقا يفيد القرن الذى يليه يجعله غير قادر على توسيع معارفه ويحرمه التخلص من أخطائه، والتقدم عامـــة على طريق التنوير أنها لجريمة فى حق الإنسانية التى يحملها قدرها الأصيل نحـــو التقدم بالذات. لذا يحق للخلف أن يرفض تماما مثل هذه القوانين، وإن يحتج علـــى ذلك. يتساءل كانط "هل نحن نعيش الأن قرنا مستنيرا؟" ويجيب لا، لأننا فى الواقـــع (نعيش) قرنا يسير نحو التنوير "فنحن لما نزل فى مرحلة تفتقر إلى عناصر كثـــيرة

أخرى تحمل الناس إلى حالة تمكنهم من ممارسة تفكيرهم الخــاص فــى الأمــور الدينية بأحكام وقدرة ودون نجدة الآخرين - يضيف - لكن إن يكون للنــاس الآن مجال أرحب فى ممارسة هذا (التفكير الخاص) بحرية، وأن يكون عدد العقبات أقل من ذى قبل نسبيا وفى الطريق نحو عصر شامل للتنوير يخرج بالناس من حالــة القصور التى يبقون هم المسئولون عنها[٧٣]. وهو يؤكد أن اهتمامه حــول عصــر التنوير تركز على ذلك النوع من التنوير الذى يحرر الناس من حالة القصور التــى يبقون هم المسئولون عليها.

أن مقالة كانط "ما التنوير؟" تتعرف على موضوعات على حافة من الخطــر ولاسيما فى الطريق التى نتقاطع بها مشكلات الفلسفة ومشكلات الحداثة، وهو يتفق مع كانط فى أن الحداثة ينبغى أن تتسم بمنظور الموقف الذى يعتمد على التفــاعل بين الاستخدام العام والخاص للعقل. وهذا عند فوكو مشكلة سياســية تكــون فيــها واجبات الذات ومسئوليتها عرضة للنقد. ويحدد النقد بأنه "الخلق الدائم لأنفســنا فــى استقلالنا الذاتى" إن هدف الحداثة هو غرس التغير من الداخل ولذاته فى أن معا[٧٤].

ويمكن القول أن هذا الدرس الفوكوى حول كانط وهو مــن أهــم دروســه الأخيرة لا يعبر عن فكر كانط وأحوال عصره فقط أنما يعبر أيضا عن فكر فوكــو وفلسفته كما يعبر عن الأوضاع الفرنسية الحالية"، أن ميشيل فوكو قد جســد فــى شخصيته هذين التيارين الفلسفيين الذى افتتحهما كانط؛ وبالتالى فقد جسد صورتيــن للفيلسوف: صورة الفيلسوف الذى يفكر فى المسائل المعرفية والنظرية الكبرى وفى مشكلة الحقيقة، وصورة الفيلسوف المنخرط فى أحداث عصره وقضاياه، كما يقــول جهاد كاظم، فهو فى مشروعه المعرفى الأساسى قد حاول تجديــد الابســتمولوجيا الفرنسية من بعد جاستون وباشلار وجورج كانغيلم وحاول تغيير مفــاهيم تــاريخ الأفكار وكيفية دراسة الماضى. ومن هنا كان وافيا لكانط ولغته الفلسفية كما يتضح فى كتابه "الكلمات والأشياء" و"اركيولوجيا المعرفة" هنا استطاع أن يقــدم للعلــوم الإنسانية الحديثة دليلها النظرى والمنهجى. أن تأثير كانط واضح فى هذين الكتابين

ويستشهد بقول جان بياجيه عن فوكو بأنه كانط جاء لكـــى يوقظنـــا مـــن ســـباتنا الدوجماطيقى الثانى[٧٥].

ويناقش البعض العلاقة بين فوكو وكانط، وإلى أى مدى يصح اعتبار فوكـو كانطيا نقديا. ويميل هؤلاء إلى التشكيك فى نقدية صـــاحب "الكلمـــات والأشـــياء" "وأركولوجيا المعرفة" وذلك بسبب الغائه للذات ونزعته اللاإنسانية.

ويرى أحد الباحثين إن بلاغة فوكو الضد إنسانية تتوافـق مـع موضوعـه المعلن عن اكتشاف حقل معرفى منطقى جديد، وهو حقل يجعله قادرا على اتخـاذ موقف خارج وضد مزاعم الحقيقة المسيطرة التى ينطوى عليها العقل. وهذا يعنـى التخلى عن التقليد الحديث فى الفكر الأخلاقى التنويرى[٧٦]، ذلك التقليد الذى يحاول – على الأقل منذ كانط – أن يبرر المبادئ الأخلاقية فى ممارسة الفكر التنويـرى. ويقارب الدواى بين الإبستمى عند فوكو بأعتباره الخلفية التى تكمن وراء المعرفـة فى عصر معين، وبنيته التى تحدد أشكال معارفه، وهى تتشكل من شبكة مفهوميـة تؤسس ما يسميه بالأوليات التاريخية Prioiri Historthque بمعنى الشروط القبليـة لإمكان ظهور المعارف فى مرحلة تاريخية معينة، بنســق الصـور والمقـولات والمفاهيم والأفكار "القبلية فى الفلسفة النقدية عند كانط[٧٧]. وتحت عنـوان عـن هوية الفكر النقدى عند فوكو.. يرى أن مشروعه الفكرى على ما يبدو أقرب مـا يكون إلى النزعة النقدية منه إلى أية فلسفة أخرى، وأن كان يمكن النظر إليه كنوع من التاريخ النقدى للفكر والمعرفة. ومن هنا يتساءل إلى أى تيار نقدى ينتمى هـذا المشروع؟ لقد قيل بأنه يلتقى مع الفلسفة النقدية عند كانط. إلا أنه كما يرى إذا صح الحديث عن التقاء بين الفيلسوفين فإن ذلك يكون فقط فى بعض القضايا الثانوية[٧٨].

أن النزعة النقدية الكانطية وأن برهنت على استحالة أن تتجـاوز المعرفـة الإنسانية الحدود التى تفرض عليها البنية القبلية للعقل البشـرى، واسـتحالة أدراك المطلق، إلا أنها لم تذهب إلى حد الشك فى جميع المعارف وفى جميع الحقائق، بل تركت الباب مفتوحا أمام إمكانية قيام العلم.. وأمام الاستمرار المشروع للإيمـان..

أما المشروع النقدى عند فوكو وأن أبدى اهتماما معينا بمسـألة المعرفـة فـهو لا يهدف فى إلى بناء نظرية فى المعرفة، أو انقاذ الميتافيزيقا من أزمتها أنه يسـعى إلى أضفاء الطابع النسبى على جميع المقولات والمفاهيم ، وبالتالى يدعو إلى إعادة تقييم جميع القيم(٧٩). وينتهى إلى أن النقد الذى يمارسه فوكو لا يهدف إلى الكشـف عن أية حقيقة ولا يعمل على إبراز الطابع الإيجابى لأية حقيقة. إنه لا يقترح فـى النهاية شيئا.. أنه أقرب ما يكون إلى النقد العدمى... ويرى أننا أمام مشروع نقـدى لا علاقة له تماما بفلسفة كانط النقدية. ولا حتى ببعض الاتجاهات النقدية الحديثـة هو بالأحرى مشروع نقدى يواصل فلسفة نيتشه ويجددها(٨٠).

وهذا ما يؤكد عليه كريستوفر نوريس حينما أوضح أن نزعة الشك المعرفية عند فوكو تقوده إلى أن يساوى المعرفة بالقوة ومن ثم اعتبار كل أشـكال التقـدم التنويرى علامات على تعقد متزايد فى التكنولوجيا المطبقة للضبـط الاجتمـاعى. يقول: "إن فوكو يتخلى عن الموقف الكانطى بأشكالياته وتعقيداتـه الكثـيرة التـى يثيرها، فمن ناحية تنطوى ما بعد البنيوية على "لا مركزية الذات" فى اللغة وهو ما ينادى به فوكو، كما تنطوى على معرفة يستحدثها إدراك جديد بأن الذاتية متشـكلة فى، وعبر، اللغة بدلا من نهوضها بمصدر اللغة وأساسها المطلقين ومـن ناحيـة أخرى تؤسس ما بعد البنيوية بالتخاصم الحاسم مع الطبيعة الأساسية للمشكلات التى ينتجها وعلى نحو نموذجى خطاب العقل الكانطى التنويرى الليبرالى(٨١).

ويضع نوريس فى كتابه "نظرية لا نقدية" تشومسكى فـى مواجهـة فوكـو بسبب دفاعه عن الفلسفة العقلانية للعقل، واللغة التى تستقى الكثـير مـن التقليـد التنويرى الكانطى أو من الأرث الذى يراه هو ممتدا بعيدا إلى ديكـارت ولغويـة بورويال". ذلك أن تشومسكى يرى أن ثمة رابطة بين النظرية اللغوية وبين قضايـا أكبر فى حقل المسئولية السياسية الاجتماعية(٨٢).

ونشير قبل أن ننهى هذا القسم إلى محاولة كريج براندست للربط بين فوكـو والكانطية الجديدة خاصة لدى مدرسة ماربورج، حيث يصدر دراسـته الكانطيـة

الجديدة فى النظرية الثقافية "بعبارة فوكو - التى نختلف معه فى فهمه لها - "نحن جميعا كانطيون جدد". وهو يلاحظ ومعه الحق أن قلائل فى العالم الناطق بالانجليزية يستطعون أن يتبنوا سمات الكانطية الجديدة فى النظرية الثقافية، ويستثنى من ذلك أعمال جليان روز التى تشير إلى أثر الكانطية الجديدة فى بعض مجالات السيكولوجيا الكلاسيكية والماركسية الغربية وما بعد البنيوية. ويوضح أن تأثير مدرسة ماربورج على فكر فوكو - ودريدا - جاء من سبل مختلفة تشمل أفكار هوسرل وهيدجر وبرنشفيك بالإضافة إلى السوسيولوجيا الكلاسيكية.

ويختلف ما يقدمه كريج من تفسير لكانطية فوكو الجديدة عن فهمنا لقراءة فوكو لكانط،. ويبدو أنه يفسر عبارة صاحب اركيولوجيا المعرفة نحن جميعا كانطيون جدد بأن فوكو ينتمى للكانطية الجديدة بينما ما يقصده فوكو - من وجهة نظرنا - هو أنه يقدم رؤية جديدة أو يفهم كانط فهما جديدا دون أن يعنى هذا أنه يتبنى الكانطية الجديدة. فمصطلح الكانطية الجديدة عنده غير دقيق، (يقصد لتأكيد العلاقة بين الكانطيون الجدد وكانط) لأن التعديلات التى ادخلت على كانط كانت تعديلات جوهرية. ويعدد الاختلافات بينهما: فبينما يرى كانط أن المفاهيم صحيحة قبل تطبيقها على العالم الملموس يقول الكانطيون الجدد متبعين فى ذلك لوظره أن صدق الفروض يتقرر بصورة مستقلة عن طريق المنطق. وبينما كان كانط يقول أن الدوجماطيقية تبدأ بتحليل الوجود والنقد يبدأ بتحليل المعرفة، كانت مدرسة ماربورج تقول أن الفارق يكمن فى النظر فى مهمة المعرفة، فالمذهب القطعى ينظر إلى موضوع المعرفة على أنه موضوع معطى ويعتبر أن مهمة المعرفة هى معرفة ذلك الموضوع المعطى، أما المنهج النقدى فلا يرى فى التجربة العملية غير مناسبة لإنتاج الموضوع، فالموضوع ليس شيئا معطى بل هو مهمة تنجز، وهى مهمة لا تنتهى لأن كل تفكير هو فى حالة صيرورة[٨٣].

ويشير برانديست اعتمادا على روز جيليان إلى نقطة هامة نذكرها ربما نتوسع فيها هى المستقبل حول أثر نيتشويه فوكو فى كانطيته. فهو يرى أن توجهات فوكو المضادة للنزعة الإنسانية تم تحولها من الاركيولوجيا إلى

الجينالوجيا، قد أدت إلى إخفاء محاولاته لاستكشاف أساس فلسفى مشـــترك، وقــد أوضحت روز أن انتقال فوكو إلى الجينالوجيا كان انتقالا من أحد مــدارس الفكــر الكانطى الجديد إلى مدرسة أخرى، إذ تحول من الأولوية التـــى تعطيـــها مدرســـة ماربورج للحجة والصلاحية إلى الصيغة النيتشوية من الكانطية الجديدة التى تنـادى بها مدرسة بادن التى تعطى الأولوية للقيمة فى إنتاج المعرفة وتعتبرها شكلا مـــن أشكال السلطة[٨٤] ونحن نرى فى ذلك صورة من صور حـــوار الفكــر الفلســفى الألمانى مع ذاته والذى يجد صداه فى الفكر الفرنسى.

**ثالثاً: ليوتار والنقد الكانطى التاريخى السياسى.**

**لقد أولى ليوتار أهتماما كبيرا بفلسفة كانط، خصص له إحدى كتبه وأكثر من دراسة وسيطر على تفكيره فى معظم أعماله، وأهمها وهو كتاب "الاختلافى"، الذى كتبه فى نفس الفترة التى شغل فيها بالنقد التاريخى والسياسى عند كانط وكتب فيــها كتاب "الحماسة". وقد شغل هذا الاهتمام عدد من الباحثين اللذين تباينت أرائهم فـــى كانطية ليوتار.**

**ونجد موقفين مختلفين من كانطية ليوتار: الأول لدى كل مـــن: كريســـتوفر وانت وأندزجى كليموفسكى اللذين يريا أن الاهتمامات الكامنة فى فلســـفة ليوتـــار ترجع إلى سؤالين كانطيين متعلقين بالأسس (على ماذا تحمل الأخلاق والمعرفـــة؟) والحرية ويريا أن ليوتار يقدم نقدا لما بعد الرواية فى الحداثة: القول بأن المعرفـــة منتجة لذاتها (هيجل) والقول بأن المعرفة منتجة بهدف تحقيق الحرية (مــــاركس). فهو يتفق (ليوتار) مع قول كانط: "إن الفلسفة لا يمكن أن تعلم، على أكـــثر تقديـــر يمكن للمرء أن يتعلم كيف يتفلسف "ومن ثم يظل الحكم هو المفتاح الرئيسى، ويشير إلى مشكلة: كيف يمكن أن تمثل الشمول الكلى التاريخى؟[٨٥].**

**بينما يرى كريستوفر نوريس فى المقابل أن ليوتار يعكس نزعة سائدة بيـــن مفكرى ما بعد الحداثة تستغل مفهوم كانط عـــن الســـامى (الجليـــل) Sublime أو العلاقة المتوازنة بين الأخلاق وعلم الجمال إلى درجة تتجاوز كل حد يسمح به مــا**

ورد فى كتاب "نقد ملكة الجمال". ويوضح نوريس لماذا تولى ما بعد الحداثة أهمية كبيرة لهذا المفهوم، وذلك بسبب كونه يتمظهر بالنسبة لليوتار عند ذلك الخد الفاصل بين اللغة والتمثل، حيث يصطدم الفكر مع تلك التناقضات العصية على الحل ويجبر بالتالى على الاعتراف بافتقاره لمقياس عام يؤسس خطابه وخطابات أخرى[٨٦] وكتب نوريس فى الفصل الرابع من كتابه "نظرية لا نقدية" ضد ليوتار تحت عنوان ذو دلالة "من السامى إلى العبثى" حيث يخصص الفقرة الأولى عن الكذب والعاب اللغة، والثانية عن ليوتار مناقشا كانط، وسوف نعرض ونناقش هذا الموقف الثانى بعد تحليل كانطية ليوتار.

يمكن أن نتبين فلسفة كانط بوضوح فى العديد من مؤلفات ليوتار؛ الذى أولى للنقد الكانطى عامة، والنقد الجمالى خاصة أهتماما كبيرا، ومع ذلك يكتفى معظم الباحثين فى كانطية ليوتار بالأعتماد على كتاب واحد لليوتار هو الاختلاف The Differend ويشير البعض أحيانا إلى دراسته Just Gaming وسنركز من جانبنا بالإضافة إلى هذين العمليتين وقبلهم على كتاب ليوتار عن النقد الكانطى للتاريخ، أو الحماسة L'Enthausiasme وقبل أن نعرض لهذا العمل سنقدم أشارتين موجزتين لتعامله مع كانط فى عمله المبكر الفينومينولوجيا وعمله ذا الشهرة الكبيرة الوضع ما بعد الحداثى La Condition Post - moderne.

ويناقش ليوتار فى كتابه الفينومينولوجيا La Phenominoloige العلاقة بين كانط وهوسرل موضحا أثر الأول على الثانى. ويتكون العمل من مقدمة وخاتمة وقسمين الأول من فصل واحد هو علم الماهيات، وهو ما يهمنا بشكل أساسى والثانى من أربعة فصول يتناول على التوالى وضع العلاقة، والفينومينولوجيا وعلم النفس، وعلم الاجتماع، والتاريخ، ثم خاتمة. يبين ليوتار فى المقدمة أن هوسرل بعث من جديد حلم ديكارت فى الوصول إلى رياضيات شاملة، وهذه الرياضيات هى فلسفة، وفلسفة بعد كانطية، لأنها تسعى إلى تجنب المنهجية الميتافيزيقية.. لقد كان كانط يبحث عن الشروط القبلية للمعرفة لكن هذه القبلية كان تستبق الحكم على

النتيجة. أما الفينومينولوجيا فترفض هذا الموقــف وهنــا يكمــن ســرا أسـلوبها الاستفهامي وراديكاليتها(٨٧). ويبين هوسرل في "المبحث المنطقــي" الســادس أن الحدس المنطقي لا ينجو من الفهم الرمزي آلا عند ما يركز على الحدس الحســي. ويرى أن الكانطيون الجدد يعتقدون أن هذا يعني العودة إلى نظرية كانط القائلــة إن المعنى المجرد بدون حدس يظل فارغا.

ويشير إلى حركتين متشابكتين في المجلد الثامن من المباحث المنطقية "تدخل إحداهما تحليل الأحداث المعاشة كأساس لكل معرفة ، ويــرى أنــها تعيدنــا إلــى المذهب النفساني، بينا ترد الثانية إلى مواقف كانطية لأنها ترســم الفــهم البديــهي للموضوع المثالي على خلفية حدس الشيء المحسوس(٨٨) ويرى إن "تحليــل قيمــة المبادئ المنطقية يؤدى بنا إلى بحوث مركزة حول "الذات"، وإن علينا فــي هــذه المرحلة أن نختار بين مثالية مركزة على الأنا التجريبي ومثالية قبليه على النحــو الكانطي، ويرى كلا الموقفين لم يكن من شأنه أن يرضي هوسرل، الذي يرفــض المثالية القبلية الكانطية لأنها لا تفســر إلا الشــروط القبليــة للمعرفــة الصرفــة (الرياضيات – الفيزياء البحتة) ولا تفسر الشروط الحقيقية للمعرفة الواقعية. ويرى أن الذاتية الكانطية ليست سوى مجموعة من الشروط التي تنظــم معرفــة (كــل موضوع ممكن بشكل عام)، أما الأنا الواقعي فيعــاد إلــى مســتوى المحســوس كموضوع (أو لهذا يتهم هوسرل كانط بالنفسانية) ومعرفة كيف أن التجربة الحقيقية تدخل فعلا في النطاق القبلي لكل معرفة ممكنة لتمكن من صوغ القوانيــن تظــل بدون جواب(٨٩).

ويوضح ليوتار تحت عنوان الأنا الخالص والأنــا الســيكولوجية والــذات الكانطية. أن رفض هوسرل أن يكون الأنا المتعالي هو الأنا السيكولوجي يجعلنــا نجد أنفسنا أما الذات الكانطية التي تفترض العلاقة بين المعرفة والأشياء بل بينــها وبين القوة العارفة؟ أن الكثير من أقوال هوسرل يوحي بــهذا التفســير (ذلــك أن هرسول يبين أن الطبيعة ليست ممكنة إلا عن طريق الأنا) ويستند النقاد على ذلــك

ليبنوا أن الموضوعية بالنسبة لهوسرل كما بالنسبة إلى كانط تعود إلى مجموعة هذه الشروط وأن القضية الظاهراتية الكبرى هى قضية "النقد" بالذات.

لقد كتب كانط قائلا: "خارجا عن المعنى المنطقى للأنا لا نعرف شيئا عـــن الذات، التى هى أساس الأنا، كما هى أساس جميع الأفكار بوصفها موضوعا لـــها" أما عند هوسرل فمبدأ الملازمة هو نتيجة سيكولوجية تجريبية لا يتلائم مع طبيعـــة الموضوعية. وفى ماعدا ذلك يكون هوسرل فيلسوفا كانطيا فيما يرى ليوتار[٩٠].

أن هذا الاهتمام ببيان العلاقة بين كانط وهوسرل يوضح فهم ليوتار العميق واهتمامه المبكر بالفلسفة الكانطية الذى سيظهر فى أعماله اللاحقة وتوظيفه للمفاهيم الكانطية فى إطار توجهاته ما بعد الحداثية. ويظهر ذلك فى كتابه "الوضع ما بعـــد الحداثى". والذى يتناول فيه وضع المجتمعات الأكثر تطورا، وهو يستخدم كلمة "ما بعد الحداثة" لتسمية هذا الوضع، لتحديد حالة ثقافتنا فى اعقـــاب التحـــولات التـــى غيرت – كما يقول – قواعد اللعب منذ النهاية القرن التاسع عشر[٩١] يقول فرضية العمل لدينا هى أن وضع المعرفة يتغير بينما تدخل المجتمعات ما يعرف بـــالعصر ما بعد الصناعى، تدخل الثقافات ما يعرف ما بعد الحداثة[٩٢].

لتوضيح مشروعية المعرفة يستعين ليوتار بنقد العقل العملى حيث لـــم تعـــد المعرفة هى الذات، بل هى فى خدمة الذات، ومشروعيتها الوحيدة هى أنها تســـمح للأخلاق أن تصبح واقعا. يقدم هذا علاقة بين المعرفة وبين المجتمع والدولة هـــى فى الأساس علاقة الوسائل بالغاية.. وهو يعيد من جديد الوظيفة النقدية للمعرفـــة. لكن تبقى حقيقة أن المعرفة ليس لها مشروعية نهائية خارج إطار خدمة الأهـــداف التى استشفتها الذات العملية، أى الجماعة البشرية المستقلة[٩٣].

فالمعرفة لا تجد صلاحيتها داخل ذاتـــها، ولا دخـــل ذات نظريـــة بتحديـــد أمكانات تعلمها، بل تجدها فى ذات عملية – هى البشرية. ومبدأ الحركة التى تحفز الشعب ليس إضفاء المشروعية – الذاتى على المعرفة، بـــل الإرســـاء – الذاتـــى

للحرية، الذاتية هنا – كما يشرح ليوتار – متعينه أو يفترض أنها كذلك وملحمتـــها هى قصة تحررها من كل ما يمنعها من إدارة نفسها ذاتيا. والقوانين التى تضعـــها قوانين عادلة ليس لأنها تتمشى مع طبيعة خارجية، بل لأن المشرعين هم دســتوريا نفس المواطنين الخاضعين للقوانين – نتيجة لذلك، فإن أرادة المشرع – الرغبة فـى أن تكون القوانين عادلة – سوف تتطابق دائما مع أرادة المواطن الذى يرغب فـــى القانون ومن ثم سوف يطيعه. ويبين ليوتار أن هذا النمط من المشروعية من خـلال استقلال الإرادة يمنح الأولوية للعبة لغة مختلفـــة تمامـــا، يصفـــها كـــانط بأنـــها إلزامية[٩٤]. ويعلق ليوتار فى الهامش على هذا المبدأ الكانطى (أستقلال الإرادة) هو الأخلاق الترنسندتالية أما حين يصل الإمر إلى السياسة والأخلاق التجريبية – حيث أن لا أحد يستطيع أن يتماهى مع الذات المعياريـــة الترنســـتدتالية – فـــإن مـــن الأصوب نظريا التوصل إلى حل وسط مع السلطات القائمة[٩٥].

يصف لنا ليوتار فى بداية كتابه الحماسة "L , Enthousiame : النقـــد الكـــانطى للتاريخ" مدى اهتمامه بفلسفة كانط حيث استعان بهذا العمل فى محاضرة عن "السياسى" القاها فى نهاية ١٩٨١ بمركز الإبحاث الفلسفية بباريس، ونشر جزء منها تحت عنـــوان "مقدمه لدراسة المسألة السياسة وفقا لكانط، ١٩٨١ كما نشرها فى كتاب أبحـــاث فـــى الفلسفة اللغة Recherches Sur la Philosophlie et la langange Unit degrenoble Passa 1983. تحت عنوان "الارخبيل والعلامة: حول الفكر الكانطى مـــن التـــاريخ / السياسى" ويعرض كتابه "la Differned ١٩٨٤ بعض جوانب الموضوع خاصة فيمـــا كتبه تحت عنوان "ملاحظات كانط" وقد أعاد ليوتار النظر فى هذا العمل عن كانط فـــى وقت متزامن مع أعداد كتابه "الاختلافى" ١٩٨٠ / ١٩٨١ لكى يبلور فيه مضامين مـــا بعد الحداثة فى "نقد ملكة الحكم" لكانط، خاصة تصوره للجليل[٩٦].

ويتناول ليوتار على امتداد خمسة فصول فى كتابه عن كانط؛ النقدى نظـــير السياسى، الارخبيل، ما يكشف عن نفسه فى الحماس، منهجان وطريقـــة لصياغـــة التاريخى / السياسى، ما يكشف عن نفسه فى الشعور من عصرنا، ويمهد بخلاصـــة

للموضوع ويمكن تحديد خلاصة أفكاره على النحو التالى.

١- أن هناك غياب عقيدة الحق فى النصوص الكانطية المتعلقة بالتاريخى السياسى ولماذا هذا الغياب وأن هناك قرابة بين النقد والتاريخى السياسى، حيث يجب فى كلاهما أصدار الأحكام دون أن تكون لديهما قاعدة، حيث على العكس من القانون السياسى الذى يملك قاعدة الحق من ناحية المبدأ؟. وهو يرى انه كما أن النقد لا يقود إلى العقيدة (بل إلى النقد) كذلك يجب أن يكون الأمر فى التاريخى السياسى فبينهما اتفاق (مماثلة) ، فالنقد قد يكون هو السياسى فى عالم الجمل الفلسفية، والسياسى قد يكون هو النقد فى عالم الجمل الاجتماعية التاريخية..

٢- لا يتعلق النقد بملكة ما، لكن بما يشبه الملكة، او ما يبدو كما لو أنه ملكة (ملكة الحكم، الاحساس) بسبب أن تحديد العوالم الوثيقة الصلة به تتضمن ما هو غير محدد، وهو يحدد مدى شرعية (قانونية) الدعاوى الخاصة بكل جمل (المسماة ملكة) على عائلها من عالم الجمل، أنه من الواضح عدم المشاركة بين أسر الجمل المختلفة، لكن النقد مع تحديده خصومه كل أسرة من الجمل المختلفة، يمكنه اقتراح (علاقات) ممرات بينها.

٣- يكتب كانط نفسه كناقد فى التاريخى / السياسى إذ يحدد شرعية هذه الجمل التى تقدم هذا العالم، ويقترح علاقات بينها تستعاد عن طريقها وحدة المسألة التاريخية السياسية وأن كانت وحدة غير محددة.

٤- إن فلسفة السياسى، أى النقد الحر أو التأمل الحر فى المسألة السياسية تبدو هى نفسها سياسية؛ فهى تميز بين عائلات الجمل اللامتجانسة التى تقدم عالم السياسة وتستدل على طريقها بواسطة "الممرات" التى تدل على بعضها البعض مثال الحماس كما يحلله كانط عام ١٧٨٩.

فهو فى هذا العمل كما يتضح مما سبق يحدد أولا المماثلة والاتفاق بين النقد فى المجال الفلسفى والمجال التاريخى والسياسى، ثم يحدد النقد واستقلال موضوع

كل ملكة من ملكات العقل وأمكانية وجود علاقات (ممرات) بينها، ويوضح تطبيق ذلك على التاريخي السياسي(٩٧).

ويتضح توجه عمل ليوتار فى هامش هام يقول فيه أنه يقوم باتباع درس الكتابين الثانى والثالث من النقد، ودروس الأبحاث التاريخية السياسية، ويمد نطاق البحث لموضوعات معرفية لا يمكن - باعتراف كانط نفسه - أن تحل طبقا لإسلوب الأمثلة والمخططات... ويرى هذه التعبيرات فى نطاق إشكالية الأساس والأصل، وأن الأهمية التى يوليها كانط للحكم هى مؤشر على انقلاب مسألة الأصل لصالح مسألة الغايات التى يقدمها كانط تحت اسم أفكار. إذا نظر إليها من هذه الزاوية فإنها تصبح (كما لو أن) ممرات بين مناطق من الشرعية. ولكى ندرك "الثورة" الكانطية فى برنامجها غير المعلن يتعين علينا أن نتمكن من تركيب هذه الممرات فى جمل. أنها كما يبدو لى عند كانط ، اللغة أو الموجود وهو يقوم بتحديد مختلف الأسر القانونية، هى اللغة النقدية وإن كانت دون قواعد، وهو يقوم بصياغة تركيبات الجمل المختلفة. من هذا الجانب تبدو "الإشكالية الكانطية" - كما يرى - أكثر سياسية من كونها قضائية(٩٨).

يحدد لنا ليوتار معياره فى اختيار نصوص كانط السياسية وأن هذا الاختيار فى حد ذاتها اختيار سياسى، ومن هذه النصوص الخاصة بالقانون، عقيدة الحق العام التى لم ينظر إليها ضمن أعمال كانط السياسية.

وهذا ما يوضحه لنا بل ريدنجز Bill Readings فى كتابه Introducing lyotard حيث يرى أن قول بنجتون Bennington أن ليوتار يعد مفكر سياسيا فى الأساس قولا صحيحا، وهو يشترط كذلك وضع ليوتار فى مكانه السياسى بجانب مكانته كمفكر، بنفس القدر. أن ليوتار يطلب منا أن نفكر فى السياسة وهو مطلب ليس سهلا، أن نفكر فى السياسة حسبما يرى ليوتار معناها أن نضع فهمنا لهذا

المصطلح محل السؤال[٩٩].

وأن الجملة الفلسفية عند كانط تتمثل بالجملة السياسية وذلك حين تكون نقدية أى ليست مذهبية. فالأخيرة، الجملة المذهبية أو النسقية تختلف عن الجملة النقديـــة فى أنها تجد قاعدتها فى النظام الذى تشير إليه فكرة النسق باعتبارهـــا عقيـــدة[١٠٠] ويعتمد فى هذا على تحليل مقدمة نقد العقل الخالص.

إن كثير ما كان يرمز كانط فى رأى ليوتار للأداء النقدى على أنـــه يمـــاثل أداء محكمة أو أداء القاضى، ومع ذلك فإن القاضى هنا لا يمكنه أن تكون له سلطة قضائية، إذ لا يوجد فى حوزته كود لنظام قضائى ولا حتى مجموعة مرجعية مـــن الأحكام السابقة تمكنه من إجراء تحقيقه أو صياغة منطوق حكمـــه بنـــاء عليـــها، وبالتالى فعليه أن يضع هذا القانون داخل نطاق بحثه، بناء على وجهة النظر هـــذه تجد الفلسفة النقدية نفسها فى ذات الوضع الذى يحتم على محكمة ما أن تعلن فيـــه: "هذه هى القضية" أو "هذه العبارة هى السليمة" أكثر مما هى فى أى محكمة أخـــرى لا يكون فى وسعها سوى تطبيق قاعدة تقيمية أقيمت سلفا علـــى أحـــد المعطيـــات الجديدة [١٠١].

عند ليوتار المثال الفلسفى ليس هو إقامة نسق، ولكنه الحكم على ادعـــاءات المصداقية لكافة "المعارف" التى يسميها ليوتار "جملا" وذلك فى علاقات يرتبط كـل منها بالأهداف السياسية للعقل الإنسانى. ولكى يتم هذا التقييم يتجه الناقد بنظره نحو النموذج (المثال) وهو الفيلسوف. ويرى ليوتار أن هذا المثال الفيلسوف يســـمح أن يحدد بطريقة أشمل المسافة الفارقة بين فكرة الناقد الحالى والفكرة الفلسفية المطلقة، أى المشروعة للعقل الإنسانى، أى تلك التى تحدد قواعد تشكيل ومصداقيـــة كافـــه الجمل الممكنة.. والفيلسوف بإصداره لحكمه، مقتادا فى ذلك بطريقة غير محـــددة بمثال الفيلسوف يتجاوز المدرسية إلى الكونية[١٠٢].

إن التفلسف بمقدار ما هو نقد كما يؤكد ليوتار ليس وصف القواعـــد التـــى تتحكم فى تكوين مختلف إسر الجمل فقط، وإنما هو أيضا تقديم موضوعات يســـمح

كل منها بالحكم.. ذلك هو شرط الفلسفة التى تفكر بالكونية Weltbegriff وإذا لـــم نقبل هذا الشرط نحصر أنفسنا فى إطار المدرسية فنحن من منطلق الأنساق لا نهتم بالغايات الأساسية للعقل الإنسانى(١٠٣).

لقد كتب ليوتار كتاب "النقد الكانطى للتاريخ" فى نفس الفترة التى كان يعيـــد فيها كتابة عمله الهام "الأختلافى" الذى يعد أهم نصوصه وأكثرها تعقيدا، وهو فـــى العملين يتخذ منحى جديد، حيث يقوم بعمل دراسة مستفيضة لما يعـــرف بفلســفة العبارات Phrases التى تقدم لنظريته فى ما بعد الحداثة منعطف لغوى جديد. يرى ستيفن بيست ودوجلاس كلنير: أن ليوتار قلب إتجاه ما بعد البنيوية بصورة لافتـــة للنظر، فإذا كان أصحاب ما بعد البنيوية مثل بارث وكريستيفا قد أنطلقوا من قبـــل بدء من مرحلة إيثار اللغة والدوال وحتى مرحلة أفضلية البدن والرغبة، فإن ليوتار قد تحرك فى مسار معاكس تماما. فقد دافع ببسالة عن البدن والرغبة فـــى البدايـــة ومع هذا فهو فى أعماله الأخيرة أهتم اهتماما كبيرا باللغة. والنصوص التى كتبـــها فى الثمانينات تبين مدى تحوله بشدة من التحليلات العامة للغـــة والمجتمـــع إلـــى الخطاب الفلسفى(١٠٤).

يعرض ليوتار فى بداية كتاب "الحماسة" لنص فى تقديم كانط لـ"نقد العقـــل الخالص" يوضح لنا بالإضافة لمضمون وتاريخ أنساب كـــانط - كانطيـــة ليوتـــار وسبب تسميته الفيلسوف البدوى (المترحل) وأن الفلسفة ترحال. يقول كانط: "فـــى بادئ الأمر ظلت الدوجماطيقية تتحكم بشكل مستبد فى الميتافيزيقا، وكان قانون هذا الاستبداد يحمل بصمات بربرية العصور القديمة، فيما بعد وبسبب حروب داخليـــة ترتب على هذا الاستبداد، فوضى كاملة، وقام المتشككون - وهو نوع من البـــدو الرحل الذين يمقتون أى نوع من الإقامة المستديمة فـــوق أرض واحـــدة - بقطـــع الرابط الاجتماعى"(١٠٥) ويعلق الفيلسوف الرحال على ذلك "أنها دعوة إلى العقل بان يعاود مرة أخرى القيام بأكثر المهام المنوطة به صعوبة، إلا وهى معرفـــة الـــذات وتشكيل محكمة تمنحه الثقة فى ادعاءته المشروعة إن هذه المحكمة ليست - فيمـــا

يقول كانط – سوى نقد العقل الخالص.

ويرى ليوتار أن كانط يدافع بواسطة نص مقدمة كتابه عن قضية النقد أمـــام المحكمة ضد المدعين والقطعيين والشكاك، تتضمن المراجعـــة عرضـــا مفصـــلا لتسلسل الأحداث، يجب دراسته بطريقة نقدية بنظام السؤال ما هى القضية؟ هل هى جملة تجريبية أم هى معرفية أم ديالكيتيكية؟ أم هى شعرية؟ هى غائية النص فـــى كافة الأحوال تتضح من أثره الذى هو تشكيل المحكمة ذاتها، وهو يفترض غائيـــة عبر الصراعات الميتافيزيقية ويعلن عبر قوة دافع هذه الغائية عن ادعائه بإضفـــاء الشرعية على إقامة محكمة النقد(١٠٦).

يرى ليوتار فى نصوص كانط السياسية تشتتا وعدم تجانس، وهذا واضـــح أيضا فى النقد الثالث "ملكة الحكم". إن تشتت أسر الجمل فى مقدمة كتـــاب النقـد الثالث ليس معترفا به فقط بل أنه مؤكد لدرجة أن المسألة المطروحة هى مســـألة إيجاد ممرات (علاقات) بين هذه الأنواع من الجمل اللامتجانسة. وتظهر فيها (ملكة الحكم) كقوة ممرات بين الملكات.

يقتبس ليوتار نص كانط عن الحماسة التى لاقتها الثورة الفرنسية مـــن "مـــا الثورة؟" وهو نص يستشهد به فوكو عن كانط والثورة – نص يكثف ويختصر فكر كانط التاريخى والسياسى – يقول كانط: "إن الثورة قد تفشل أو قد تنجح. كما قـــد يتراكم بسببها البؤس والفظائع، إلا أنها على الرغم من ذلك تجد فى قلـــوب كافـــة المشاهدين من من هم غير متورطين أصلا بشكل غير مباشر فى هذه اللعبة موقفـا أو مشاركة تتفق مع عبارتهم التى تقترب جدا من الحماس. ومادام التعبير ذاته عن هذا الحماس كان يعرضهم للخطر فلا يمكن أن يكون هناك أى سبب أخر له ســوى وجود ميل أخلاقى له داخل الجنس البشرى(١٠٧)

ويقدم ليوتار ثلاثة ملاحظات على هذا النص: الأولى عن طبيعة الحماســـة،

والثانية عن قيمتها داخل التجربـــة التاريخيــة، والثالثـة عــن علاقتــها بـــالنقد، والملاحظات الثلاث تدخل فى الإطار الذى يهيمن على تكوين علامة من علامــات التاريخ، أى أن المعنى "الذى يأخذه التاريخ وهو كافة الجمل ذات الصلـــة بـــالحقل التاريخى السياسى، هذا المعنى لا يتم فقط على الساحة التاريخية من أحداث جلــل، ولكن أيضا فى أحساس المشاهدين العاديين والبعيديين الذين يرقبون هـــذه وتلــك ويسمعونها والذين يميزون – وسط الضجيج – ما هــو عــادل ومــا هــو ليــس كذلك[١٠٨] يوضح ليوتار فى الفصل الرابع "منهجان وطريقة صياغة جملة التاريخى السياسى" يقول: "أن السياسى يشارك فى حرب المصالح مثلما يشارك الفيلسوف فى صراع المدارس الفكرية وأن التفلسف عند كانط هو النقد، أى القضاء وهو نظـــير السياسى، السياسة لا تعلم كما لا تعلم الفلسفة وإن السياسى عنــد كــانط أو المثــل الأعلى للرجل السياسى هو "السياسى الأخلاقى" الذى عليه أن يصدر أحكاما مثلــه فى ذلك مثل "الأخلاقى السياسى" غير هذا الأخير يعتقد أن فى حوزته معيارا يقيــم به الجملة الجيدة حسب كل حالة. أما الأول فلا يستند إلى معيار وهو يقــود نفســه بناء على فكرة الخير الشامل، الذى هو الحرية[١٠٩].

ويرتب ليوتار على ذلك أن كل النصوص التى وقع عليها كانط يجب أن تكون بذاتها نصوصا سياسية بمعنى "سياسية أخلاقية" كما يترتب على ذلك ثانيــا أن هــذه الأسفار الكانطية يجب عليها جميعا أن تكون منضبطة على فكرة غاية العقل البشرى، يجب عليها أن تكون تابعة لأسر جمل مختلفة، تشكل ارخبيلا من أسر جمل وأســـر أصناف من الأحاديث تتناظر مع ذلك الذى يشكل الحقل التاريخى السياسى.

ويرى ليوتار إن فكرة التناسب، بمعنى قرابة نسب دون وجود قاعدة يمكــن أن تستخدم كمرجع تعتبر حاكمة فى الفكر الكانطى وعلـــى الأخــص التــاريخى السياسى كما يوضح فى ختام الفصل الأخير. إن انفجار اللغة فى أسر من مجــاميع لغوية غير متجانسة هو الموضوع الذى يأخذه فتجنشتين – عن علم أو بدون – عن كانط، ويتوصل إلى أبعد ما يمكنه نحو الوصف الدقيق جدا، البث عنـــد القــاضى

الكانطى – لا يكفى – بل يجب إقامة حق التعايش بين الأحكام الغيريـــة، الألــزام بالحل الوسط يفترض ضمنا انجذاب أو عمل متفاعل أسر الجمل فيما بينها(١١٠).

وإذا كان كتاب "الإختلافى" معنيا بشروط العدالة؛ فهو إذن يعد متـــأثرا بعمـــق بفلسفة كانط وفتجنشتين وفلسفة اللغة؛ وهو نص – كما يرى ستيفن بيست ودوجـــلاس كلينر فى معظمه مكرس لتحليل اللغة بصورة فنية عالية ومتطـــورة. وهـــو يعلـــن أن "الوقت قد حان للتفلسف" وهذا هو ما يفعله بدقة. ويحاول ليوتار، على وجه الخصـوص أن "يعيد التعبير عن المجال السياسى" وكذلك بتطوير فلسفة العبارات التى تتعامل مـــع العبارة بوصفها الوحدة الأساسية للنظرية وحلقة الوصل بين العبارات، حيث أن الربـــط هو أحد مهامها. يتخلى ليوتار عن مفـــهوم العـــاب اللغـــة Language games فـــى "الاختلافى" تماما ويستعيض عنه بمفهوم regime of phrases وقد أشار ليوتـــار فـــى محادثة له مع مترجمه جورج أبيلى G. Abbeele إلى أن كتاب – فتجنشتين "أبحـــاث فلسفية" قد ساعده على التخلص من ميتافيزيقا الذات(١١١).

يمكننا هنا أن نذكر موقف كارل – أوتوابل Karl - ottoaple الذى يـرى أن مجال العلم ومجال الأخلاق ينهج كل منهما نهجا مغايرا ومستقلا عن الأخر نتيجـة لذلك فإن أفعال البشر لم تعد ترتكز على أية معرفة نظرية. ويتساءل أحد بـــاحثى فلسفة ليوتار ولدجدش Wlad gadzich كيف حدث هذا الأنفصال بين كل من العلـم والأخلاق. يرجع ذلك نتيجة لاختفاء الـذات المتعاليـة Tanscandantal Subject التى كانت قادرة على أن تتخذ موقفا وسطا بينهما، وعلى هذا يرى – أن المهمـــة الأكثر الحاحا هى محاولة إعادة بناء هذه الذات الترنسندنتالية التى أنشـــاها كـــانط أثناء تقويمه لملكات الذهن(١١٢) وهو يرى أن اتوابل لم يجتهد فى بيان السبب الـذى أدى إلى زوالها، لكنه يقدم لنا حلا يفيد أن فلسفة كانط كانت الســـبب فـــى وجـــود قاعدتين هما : التحليل والتركيب، والمهمة التى تقع على عاتقنا فى الوقت الراهـــن أنما تكون فى العودة إلى هاتين القاعدتين، وهو يهاجم معيار التركيب فى الفلســـفة الألمانية: الفينومينولوجيا والهرمينوطيقا والتحليل اللغوى بوصفها طريقـــة لإعـــادة

تأسيس الشروط الترنسندنتالية للمعرفة الوثيقة. وهذا يتطلب منه أن يقوم أولا بتأسيس حقيقة نتائج العلم ثم التنبؤ بها وفقا لمعيار الصحة الذاتية المشتركة، والطريق إلى ذلك الاستعانة بإنجازات فلسفة اللغة. ومن هنا فهو يستحضر أعمال شارلز بيرس مفاضلة مع أعمال كانط المشهورة، فالصحة الموضوعية للمعرفة عند كانط كانت نتيجة للنشاط التأليفي للوعى الذى يصفه كانط فى "نقد العقل الخالص" بأنه نظام للملكات الثلاث – ومن جهة أخرى فإن بيرس أكثر رغبة فى الأحاطة بالتركيب الكانطى للذهن البشرى فهو يضع الأساس لصحة المعرفة فى الاتساق الدلالى الذى بلغ مداه فى علم تفسير العلامات(١١٣).

ويرى ليوتار إن المثل الأعلى للتأمل ليس هو فقط ما كان يعتقده كانط من تحويل الخلافات إلى نزاعات وقاعات المحاكم والمحاجات لشعارات، وأن كان من الواجب أن نواصل متابعتنا لهذا المثل الأعلى، فإن ذلك يكون دون مساعدة من الفكرة القائلة أن الطبيعة تلاحق غايتها داخل التاريخ فى الحرية الإنسانية دون أخذ الفرض الغائى فى الاعتبار، فالمسئولية التأملية فى عصرنا هى أيضا أن نميز ونحترم ونفرض احترام الخلافات، وإن نجد لغات مختلفة لما لا يمكن التعبير عنه باللغات الحالية، بذلك نكون أمناء – دون مفارقة – على فكرة الكانطية عن الثقافة بمفهومها كأثر للحرية على واقعنا(١١٤) فى دراسته "ما بعد الحداثة الكانطية عند كل من أرنت وليوتار" أشار ديفيد انجرام Daivid Ingram إلى الاهتمام الكبير غير العادى بأعمال كانط فى الجمال والسياسة والتاريخ. والذى تركز فى الحوار بين أنصار الحداثة وما بعد الحداثة. واتفاق جانبى الحوار على أن تمييز كانط للأبعاد المعرفية العملية والجمالية للعقلانية. شاركت فى تجزئة وتفتت Fragmentiation المجتمع الحديث لقد اتفقا على أن تمييز كانط للعقل كرمز للتعددية فى الحياة الحديثة ، وسازال الحداثيين وما بعد الحداثيين منقسمين فى استجابتهم نحو ذلك. فالأوائل مثل هابرماس وحنا ارنت Arendt يندرجا فى إتجاه محاولة تحطيم النسبية الثقافية باللجوء للفكر الكلى الكونى والعكس هو ما يؤكد أنصاره ما بعد الحداثة مثل

ليوتار[114].

في دراسته "الإجابة عن سؤال: ما هي ما بعد الحداثة؟" يرد ليوتار على ما كتبه هابرماس مدافعا عن الحداثة ضد من يسميهم بالمحافظين الجدد، الذين سعوا تحت شعار ما بعد الحداثة أن يتخلصو من مشروع الحداثة الذى لم يكتمل"، مشروع التنوير. وهو يعتقد (أى هابرماس) أن الحداثة إذا كانت قد أخفقت بالفعل، فإن هذا يرجع إلى سماحها لكلية الحياة أن تنقسم إلى تخصصات مستقلة متروكة لتخصصات الخبراء المحدودة. ويعتبر هابرماس أن علاج هذا التفتت للثقافة وانقسامها وانفصالها عن الحياة لا يأتى إلا من تغيير وضع الخبرة الجمالية بحيث لا تعود تجد التعبير عنها فى أحكام الذوق بل حين تستخدم لاستكشاف موقف تاريخى، أى حين توضع فى إرتباط مع المشكلات "الوجود"، لأن هذه الخبرة تصبح حينئذ جزءا من لعبة لغة لم تعد لغة النقد الجمالى "بل أنها تشارك فى العمليات المعرفية والتوقعات المعيارية.. إن ما يطالب به هابرماس الفنون والخبرات التى تقدمها هو أن تردم الهوة بين الخطابات المعرفية والأخلاقية والسياسية لفتح الطريقة لوحدة الخبرة[116].

ويميز ليوتار بين نوعين من الوحدة يمكن أن تنشدها الحداثة؛ الأولى وحدة اجتماعية – ثقافية تجد فى إطارها جميع عناصر الفكر، الحياة اليومية مواضعها فى كل عضوى، والثانية يجب رسمها بين العاب اللغة المتنافرة ؛ العاب المعرفة والأخلاق والسياسة. ويتساءل هل باستطاعة ذلك عمل مركب حقيقى منها جميعا؟ الأولى مستلهمة من هيجل، والثانية أقرب إلى روح كتاب كانط "نقد ملكات الحكم". ويرى أنها مثل النقد يجب أن تخضع لإعادة الفحص الدقيقة التى تفرضها ما بعد الحداثة على فكر التنوير ، على فكرة هدف موحد للتاريخ والذات[117].

ويناقش الواقعية ويرى الحداثة فى أى عصر لا يمكن أن توجد دون نسف

لليقين، اكتشاف (افتقار الواقع للواقع)، بجانب اختراع ضروب جديدة من الوقـــع. ويرى فى جماليات السامى الكانطى ما يمنح الفن الحديث قوته الدافعة ويجـد فيـه منطق حركات الطليعة بديهياته[118] وعند ليوتار أنه إذا كان هابرماس – وهو فـى ذلك مثل ماركيوز – يفهم نزع الواقعية هذه على أنها أحد جوانب نزاع التسـامى الذى يميز الطليعة (الفنية) فذلك لأنه يخلط بين السامى الكانطى وبيـن التسـامى الفرويدى، ولأن الجماليات ظلت بالنسبة له جماليات الجميل[119].

أن الجماليات (الاستطيقا) الحداثية. هى استطيقا السامى ، هى جماليات الحنين، وهى تتيح إبراز مالا يقبل التقديم. إن الفنان أو الكاتب ما بعد الحداثـى فـى وضـع الفيلسوف: فالنص الذى كتبه أو العمل الذى ينتجه لا تحكمه من حيث المبدأ قواعـد محددة من قبل؟ ولا يمكن الحكم عليها طبقا لحكم قاطع عن طريق تطبيق مقـولات مألوفة على النص أو العمل. فهذه القواعد والمقولات هى ما يبحث عنه العمل الفنـى ذاته. الفنان والكاتب أذن يعملان دون قواعد لكى يصوغا قواعد ماتم عمله فعلا.

يحدد ليوتار مهمة ما بعد الحداثى تحديدا كانطيا فى أنها ليست تقديم واقـع، بل أختراع تلميحات إلى ما يقبل الإدراك ولا يمكن تقديمه. وهو لا يتوقع أن تؤثـر هذه المهمة على المصالحة الأخيرة بين العاب اللغة التى عرف كانط أنها تحت اسم الملكات، تفصل فيها بينها هوة. وأن يكون الوهم المتعالى هو الذى يأمل فى الجمـع الكلى بينها فى وحدة حقيقية[120].

وليوتار – كما ترى مارجريت روز – يبدو وكأنه يتفق مع هابرماس فـى أدانة عمارة ما بعد الحداثة ، لكنه يهاجم فى نفس المقال "الوضع ما بعد الحداثـى" نقد هابرماس لتيار ما بعد الحداثة، لمحاولته التخلص من "مشروع الحداثة الذى لـم يكتمل": أن هابرماس يرى أن الحداثة إنما فشلت بسبب السماح للحياة بالانقسام إلى تخصصات مستقلة يتعهدها الخبراء كل منهم فى مجال تخصصه المحدود". وعلـى العكس من الوحدة التى يبحث عنها هابرماس يقول ليوتار أن ما بعد الحداثة تتسـم

بمفهوم كانطى عن التسامى[١٢٢]. أن هابرماس يتوقف أمـــام تميــيز كـــانط بيـــن مجالات: المعرفة والأخلاق والجمال، ويرى أن ذلك يضر بالثقافة الإنسانية ويفقدها وحدتها. والحل هو إيجاد تفاعل حى بين هذه الجوانب وتوحيدها. وأن الفـــن مـــن وجهة نظره يلعب دورا هاما فى عملية التوحيد هذه اعتمادا على مفهوم الجميـــل، لأن الجميل وحده الذى يتمتع بالقدرة على توحيد ملكتى الفكـــر (الإدراك والفـــهم). بينما يرى ليوتار أن الاستطيقا تعبير عن الجليل حيث يرفض فكرة الجميـــل التـــى تعتمد على التناسق أو التوافق بين المدرك والمفهوم.... ويؤكد ليوتار فى كتابـــه "دروس فى تحليل الجليل" على فكرة أن الشعور بالسعادة المختلطة بالألم يرجع إلى عدم القدرة على التوحيد بين هاتين الملكتين. فهو يحرص على التغاير والاختـــلاف بين هذه الملكات وموضوعاتها[١٢٢].

يعمل التسامى ( الجليل ) الكانطى على التذكير بالاختلاف بيـــن متطلبـــات الحقيقة التى يعوزها كل المقاييس العامة للعدالـــة القـــادرة علـــى حـــل نزاعـــات الأطراف. أنه - وفقا لقراءة ليوتار - ينزع إلى الموازنة بين هذه النزاعات لصالح نظام العبارة اللامعرفى، أو لصالح الفريق الذى تستند مزاعمه على قـــاعدة مـــن الأمر الأخلاقى المعزول تماما عن قضايا المشروعية الصادقة. والحق أن التسـامى لن يكون غير ذلك بتأكيد ليوتار على هذا الجانب من تفكير كانط. بعبارة أخر يأخذ التسامى - فيما يقول متابعا كانط - إلى ذلك المفصل من الفكر حيث يترتب علـــى الحكم أن يدرك حاجته للمصادر (المعايير الغائية) للتعامل مع قضايا تتجاوز كـــل حدود التشريع العقلانى المستند إلى قواعد. وفى مقاربته للتسامى يوغل كانط بعيـدا بأتجاه الأختلافية[١٢٣].

ينتقد كريستوفر نوريس قراءة ليوتار لكانط ، ويأخذ عليه إسرافه فى تفســير الجليل يقول: "إن النقطة التى يبتعد فيها ليوتار عن كانط هـــى تمجيـــده للتســـامى ورفعه إلى منزلة سلطة ما ورائية لدرجة تصبح معها أسا جوهريا للحكم فى بعـــده السياسى والأخلاقى. إذ عبر التسامى كما نتذكر يوغل كانط بعيدا باتجاه اللاتجانس،

أى إلى مناطق يصعب فيها على لعبة لغوية بعينـها (خاصـة المتعلقـة بـالحكم المعرفى) أرساء القاعدة، حيث يترتب على التفكير أن يتوجه لذاته "وبلا مصـادر" تخص معايير يمكن تطبيقها بشكل صحيح من قضية لأخرى(١٢٤).

إن قراءة ليوتار تعتم وبشكل جذرى على هذا الجانب الوضعى أو الحيـاتى للأخلاق الكانطية عبر استغلالها لمبدأ التسامى وتصويرها كنوذج للوسـيط بيـن حقلين (المعرفة والأفكار الباطنية) إلى درجة تصبح معها مصالح كل منهما علـى طرفى نقيض، وبالتالى ينظر إلى الأوامر الأخلاقية وكأنها تصـدر عـن صـوت ضمير غير منخرط إطلاقا بالهموم العملية للعالم الحقيقى. إن ليوتـار باختصـار يجعل كانط أقرب إلى كيركيجارد فى كتابه "خوف ورعشة" منه إلى دوره كممثـل للإستقلالية التنويرية فى قضايا الضمير الأخلاقى والسياسى والدينى(١٢٥).

ويرجع نوريس أخطاء ليوتار لوقوعه تحـت مـا أطلـق عليـه: النزعـة البرجماتية الجديدة ما بعد الحداثية لأسباب عديدة هى: أولا ثمة نزوع لأختزال كـل قضايا الحقيقة إلى مستوى من المماحكات البلاغية والاستراتيجية السردية المختلفـة أو "الخطابات" الفوكووية، تمتلك مشروعية وجود بفضل الاختلافات أو الخصومات القائمة فيما بينها لدرجة أنه لا يستطيع أى منها أن يؤكد نفسه على حساب الأخـر. السمة الثانية لهذه النزعة هى الاتكاء - كما لدى ليوتار - على فكـرة فتجنشـتين حول العاب اللغة وأشكال الحياة الثقافية مدفوعة إلى نقطة قصوى يتخلى حيالها كل خطاب من هذه الخطابات عن معاييره الجوهريـة بحيـث ينظـر إلـى أولئـك المتخاصميين وكأنهم يمارسون لعبة مختلفة ، وأخيرا ثمة تلك العودة إلى التسـامى الكانطى أو إلى نوع منحرف من القراءة الضالة لتأملات كانط فى هذا الموضـوع - كوسيلة للتقليل من قيمة الإدعاءات المعرفية للحقيقة والإعلاء من شأن فكرة مـا لا يمكن تقديمه إلى مركز السيادة فى الحقل الأخلاقى تساعد هذه العوامل مجتمعـة على تشخيص هذه النزعة المهيمنة المضادة للواقع التى مـيزت النشـاط الفكـرى الراهن فى مجال النظرية الأدبية والعلوم الإنسانية قاطبة(١٢٦).

إن هناك خطر جدى يشير إلى أن هذه القراءة ما بعد الحداثية للتسامى الكانطى قد تنجرف نفسها باتجاه ألعاب لغوية متناحرة بشكل جذرى إلى درجة تصبح معها قضايا الحقيقة (الحقيقة التاريخية) غير مناسبة لغايات الحكم الأخلاقى - السياسى. يقول نوريس : "مهما تكن العلاقات معقدة لدى كانط فإن الفهم والعقل العملى لا يمكن فصلهما. ليس على الأقل إلى درجة أعتبارهما (كما يفعل ليوتار) ينتميان إلى ألعاب لغوية اختلافية بشكل كلى بحيث يعقان خارج كل أمل بتوظيف واقعى يستند إلى أرضيات معرفية وتاريخية وسياسية - أخلاقية مشتركة. أن المشكلة مع الكثير من التنظيرات الراهنة سواء قدمت بروح ما بعد حداثية أو ما بعد بنيوية أو برجماتية جديدة هى أنها تختزل كل الأنظمة الناطقة بأسم الحقيقة إلى مجرد لعبة تمارس "خطابات" متنافسه خاليه من أية ضمان أو مشروعية خارج ما تزودها اياه قواعد اللغة الشفوية الراهنة[١٢٧] إن ما تقدمه هذه القراءة ما بعد الحداثية للتسامى الكانطى هى فيما يرى نوريس - نظرة من الشك المعرفى المتطرف إضافة إلى سيادة معزولة كليا عن أسئلة المسئولية أو المشروعية المنتمية للعالم الحقيقى[١٢٨].

**رابعاً: دريدا والنقد المعرفى والالتزام الأخلاقى :**

والفيلسوف الرابع من فلاسفة ما بعد الحداثة الذى نتناول موقفه من كانط هو جاك دريدا J. Derrida (١٩٣٠) صاحب الفلسفة التفكيكية، والذى تتميز فلسفته بأنها تمثل منحى خاص داخل ما بعد الحداثة، تطلق عليه مارجريت روزا مصطلح "ما بعد الحداثة التفكيكية Deconstructionsit post - modernism وهى تطلق هذه التسمية اعتمادا على ما كتبه ١٩٧٨ فى دراسته "الحقيقة فى التصوير" The Truth in Painting حيث ترى أن دريدا فى هذا العمل يرهص بتوجيه ليوتار لما بعد الحداثة نحو تفكيك "ما ورائية النص" فى الحداثى، وذلك فى كتابه "الوضع ما بعد الحداثى" وأن كان دريدا نفسه يحترز من استخدام مصطلح ما بعد الحداثة. وتحديدا لذلك يمكن القول ، أن المصطلح يشير عموما إلى نظريات ما بعد الحداثة. التى

تستخدم مفاهيم من النظرية التفكيكية أو مفاهيم متعلقة بها والمفاهيم التفكيكية فى ما بعد الحداثة سارية فى أعمال نقاد فرنسيين بدئا من دريدا مرورا بـالكثيرين حتـى بودريار وليوتار(١٢٩) وتعتمد روزا فى هذا التحليل على كرستوفر نوريس فـى دراسته "المنعطف التفكيكى".

إلا أن التفكيكية تثير اعتراضات البعض، فهى عندهم أقرب إلى الأدب منـها إلى الفلسفة أو على الأقل تلغى المسافة بينها اعتمادا على اهتمامها بالنص والكتابـة ومقابل هذه الانتقادات يؤكد دريدا حرصه على خصوصية الخطاب الفلسفى. كمـا يتضح فى حوار له مع هنرى رونس يقول: "أننى أحاول الوقوف عنـد الخطـاب الفلسفى.. ذلك أنى لا أومن مطلقا بما شاعت تسميته راهنا بموت الفلسفة.. أنطلاقـا من هذا الحد أصبحت الفلسفة ممكنة وأصبح ممكنا من ثم تحديدها كمجال معرفـى يشتغل داخل ضرورات وعوائق سياسية وتقلبات مفاهيمية يستحيل محاربة الفلسـفة من خارجها"(١٣٠).

يقترب دريدا من الانطولوجيا والابستمولوجيا من خلال مسألة إضافية هـى الكتابة كنشاط وأهتمام فلسفى ، وهو يقرر "أنه لا يوجد شيء خارج النص" وهكـذا فيما يقول وانت وكليموفسكى يلفت انتباهنا إلى غياب حدود التمثل وينتج عن ذلـك مسألة مشتقة من كانط وهى كيف يحدث أن نتعرف على غياب الحدود(١٣١) وهمـا يوضحان أن تحليل دريدا لكتاب كانط "نقد ملكة الحكم" فى دراسته "الحقيقة فى فـن التصوير" يركز على فكرة الملحق والتكملة". يقولا: "عند دريدا أن عدم الاتساق فى كتابه "نقد ملكة "الحكم كنتيجة يتطور للخيال الجامح عند كانط فى أن الحصول على الحقيقة هو أن تتحقق غاية الكتابة، غير أن هدف دريدا ليـس تخطئـة كـانط أو حججه، بل بالأحرى ، الظاهر الحتمى لهذه التناقضات، يخبر نص دريـدا نفسـه، ومن ثم تصبح المسألة تأكيد أمكانية الخطـأ للـذات، ولمـن يتعـرض لغايـات الكتابة(١٣٢).

وهناك من يدافع عن تفكيكية دريدا ويستنكر الفهم الخاطئ له، كما نجد لدى صاحب "نظرية لا نقدية" الذى يتوقف عند أتهام يتكرر - غالبا من سيرل وهابرماس[١٣٣] - مؤداه إن التفكيكية هى مجرد "حقيبة بلاغية من الخداع" وتكنيك لألغاء حدود الجنس الأدبية بين الفلسفة من جهة والشعر والأدب أو النقد الأدبى من جهة أخرى. وهو يستشهده - على العكس من ذلك - بقول دريدا: "فى كتاباتى لم تدمر أو تتحدى أبدا قيمة الحقيقة (وكل القيم المرتبطة بها) ولكن فقط أعيد توظيفها ضمن سياقات أكبر قوة وأرحب وأغنى"[١٣٤].

وهذه السياقات تمتد - وهذا ما يهمنا - بالنسبة لدريدا كما هى بالنسبة لكانط من القضايا التفكيكية فى حقل البحث الابستمولوجى إلى مسائل ذات محتوى أخلاقى سياسى. فالتفكيكية ملتزمة بالرغم من كل شىء، أخلاقية، وهى متلزمة بتلك القيم الموجودة فى النقد التنويرى[١٣٥] ونفس الدفاع نجده فى كتاب نوريس "دريدا" الذى خصص أحد فصوله عن دريدا وكانط . و يرى نوريس أنه من الخطأ النظر إلى التفكيكية وكأنها تؤسس بشكل مطلق لقطيعة مع خطاب النقد التنويرى. يقول: "عمل دريدا على جعل خطاب التنوير أكثر رديكالية مستجوبا "مثله اللا مفكر بها ، يقصد تناقضاته ، فى الوقت الذى ظل يحترم فيه أسسه النقدية الباحثة عن الحقيقة[١٣٦].

يقول دريدا فى حوار له مع جوليا "كريستيفا": من المستحيل أختزال أثر المغايرة الممثل فى بنية التقابل البسيط الداخل والخارج، وكذا اختزال أثر اللغة الذى يدفعها إلى أن تتمثل نفسها كإعادة تمثيل تعبيرية وضاغطة أو كترجمة فى الخارج لما يتكون إن تمثل اللغة كـ "تعبير" ليس فكرة مسبقة وعارضة. إنها خدعة بنائية وهو ما يصطلح عليه كانط بالوهم المتعالى الذى يتغير بحسب اللغات والعصور والثقافات. داخل هذا الوهم تشكل الميتافيزيقا الغربية بدون شك تنظيما نسقيا قويا[١٣٧].

ويربط كرستوفر نوريس بين كانط ودريدا ، فكلاهما تعرض للـــهجوم ، أن عمل دريدا المعترف به على الرغم من الحرب المفتوحة ، علامة على هذا العنــف الذى يثيره أى تحد لبروتكولات النقاش العقلى. وهنا نتذكر هجوم كانط على معلمى أسرار الدين وهؤلاء اللذين تبنوا "نغمة رؤيويـــــة" ليعطلــوا برلمـــان العقــل(١٣٨) وجريمتهم الأسوء من وجهة نظر كانط ، هى التشويش الحادث بالتالى بين حقـــائق قابلة للسؤال المتعقل وحقائق قانون أخلاقى . إن معلمى الأسرار الدينية يأثمون فى حق العقل والأخلاق والدين على السواء عندما يتسببون فى أنهيار مصطلحات هـذا التمييز الحاسم كما يصيغه دريدا ملخصا كانط، إنهم لا يميزون بين العقل التـــأملى المحض والعقل العملى المحض ويعتقدون أنهم يعرفون ما يكون قابلا للتفكير فيـــه كلية، ويصلون عبر الوجدان وحده إلى قوانين شاملة تخص العقل العملى(١٣٩).

ويرى نوريس فى الفصل الذى عن عند دريدا وكانط أن فيلسوف التفكيكيـــة مثل كانط لا ينكر وجود عالماً فى الخارج، وأن اللغة يمكنها التعامل مع هذا العالم. لكن ما ينكره هو فكرة الواقعية المتعالية عند كانط التى تفرض تصــــورا متشــيئا للاحالة Reference وبهذا فإنه يغلق تلك الأبعاد للتبادل المنتج بين العالم والنـــص. ويستشهد نوريس بفقرة من كتاب دريــــدا "التشــتت" "Disseminatin" (ص ٤٣) توضح الفقرة هذه النقطة يقول دريدا: "فى كل مرة يحاول فيها المـــــرء أن يربــط الكتابة بمصدر توكيد خارجى أو أن يحاول القيام بقطيعة مـــع المثاليــة بصــورة متعجلة فإنه قد يضطر إلى تجاهل بعض الاكتشافات النظرية الحديثة... وفى كـــل مرة يحدث فيها ذلك فإن المرء سوف يعود بكل تأكيد إلى المثالية بشكل مــــا... لا يمكنه إلا أن يرتبط بها خاصة عن طريق التجريبية أو الصورية. ومثل كانط فـــإن دريدا يرى كيف تختلط هذه المواقف إلى حد يستحيل معه التميز بين الميتافيزيقـــــا التجريبية ونقيضها المثالى. ويبصر مثل كانط أن مثل تلك التداخلات يمكن تحاشـيها عن طريق أهتمام شديد بالمشكلات التى تحيط بعملية الوصول إلى الحقيقـــــة عــن طريق تمثلنا لها"(١٤٠).

ويدافع نوريس عن دريدا، الذى كان منغمسا إلى حد كبير فى كل أشـكاليات ما بعد الكانطية التى تتعلق بالعقل والتمثل. ويرى أن القول برفض دريدا كل أنواع النقد الإبستمولوجى وتعامله مع الفلسفة على أنها مجرد نوع من أنـــواع الكتابـــة، وعدم اهتمامه بشكل محدد بمشكلات المعرفة والحقيقة، ليس مسألة بســـيطة كمـــا أوحى بذلك ريتشارد رورتى Roty ، فنحن لا يمكننا أن ننكر أنه ينكر فـــى هـــذه القضايا على أنها قد طرحت على النحو الذى تتخلص فيه من المشكلات الجادة فـــى التأسيس النصى أو المدون للبراهين الفلسفية. وأنه إذا كان قد أكد على أن الفلســـفة هى "نوع من أنواع الكتابة" لكى يجعل هذه المقولة هى الأكثر قوة وفاعلية، فإن هذا لا يعنى أنه قد ظهر فى أفق" ما بعد – فلسفى" وذو نزعة نصيه خالصة.

يريد رورتى – فيما يقول نوريس – أن يثنى دريدا علـــى عـــدم إكتراثـــه بالمشكلات الكانطية مثل مشكلة اكتشاف أسس أولية لأعتقادنا فى واقعية الظواهـــر الخارجية. ولهذا فهو لا يجد صعوبه فى التعامل مع أراء دريدا النصيه حيث ينظـــو إليها بوصفها – بلغة فتجنشتين وسائل علاجية. وأنه ليس هناك مشـــكلة للاحالـــة اللغوية طالما أننا نقبل هذه الأشياء على أنها تؤدى معنى ما، وفقا لكل الأغـــراض العلمية وطبقا للأعراف الجارية. لذا يرى أن الابســـتمولوجيا أو مطلـــب الأســـس المعرفية مسألة لا تحتاج الانشغال بها. أن هذا، وهو ما يرفضـــه نوريـــس مـــن رورتى يعنى أن نتجاهل حقيقة أن دريدا قد كرس الجانب الأكبر من كتاباته بصـــبر نافذ وعمل دؤوب ودقيق لتلك المشكلات التى شغلت الفلاســـفة بـــدءا مـــن كـــانط ومرورا بهوسرل وفريجه(١٤١).

يشير نوريس إلى رورتى وليوتار وأنهما ذو نزعـــة براجماتيـــة خالصـــة، يرفضان العقل ويذهبان إلى أن المعرفة يمكن تحديدها فقط وفقا لنتائجها العمليـــة أو المحققة. إلا أن هذا الرفض يبلغ مداه بالنسبة إلى رورتى. ويرى أن هناك شـــيئان مشوبان بالخطأ، خطأ ثقافى وخطأ سياسى فى وضع البراجماتية. فهى تنكر المـــدى الذى شكل من خلاله العقل بأساليبه العملية أو التكنوقراطية كل جانب من جوانـــب الخبرة الغربية. كما فشلت فى رؤية أن هذه الخبرة يمكن أكتســـابها فحســـب عـــن

طريق النقد الذى يسيطر على كل قيم العقل المستنير حتى عندما كانت تسعى إلى تشخيص النتائج والآثار القمعية والتحريفية. وينظر دريدا إلى هذه النتائج على أنها متعينة بدقة فى خطاب المعرفة والسلطة الشرعية والذى يقرأ تاريخه فى نصوص الفلسفة التقليدية الممتدة من أفلاطون وحتى هوسرل وما بعده(١٤٢) . ورفض هذا التقليد الفلسفى يعنى ببساطة أن نتخلى بصورة فعلية عن أى أمل فى النقد العقلانى المستنير والتفكير فى شغل مجال جديد لثقافة ما بعد الحداثة. ويواجه دريدا هذه التساؤلات على نحو مباشر أكثر فى مقالة "(مبدأ العقل: الجامعة فى عيون طلابها") وفكرته الرئيسية تدور على العلاقة الحميمة بين العقل والفكرة المحددة للجامعة الحديثة، هذه الفكرة ترجع إلى كانط وجهده فى تعريف وتحديد مكان الفلسفة فى علاقتها بالأنظمة الثقافية الأخرى(١٤٣).

يلتزم دريدا كما يظهر فى كثير من تأكيداته بالنقد الكانطى التنويرى وقد قدم فى مقالته "الكوجيتو وتاريخ الجنون" نقدا لكتاب فوكو "الجنون والحضارة" وفيه يرى أن ما قدمه فوكو ينطوى على تناقضات تساوى بالفعل شكلا من سوء النية الفكرى. وفى نهاية مقالته يشدد على ضرورة الوفاء بالعهد مع تقاليد النقد التنويرى الكانطى(١٤٤).

يرى دريدا أن عمله الذى يطلق عليه "النقد النووى" مثله مثل النقد الكانطى هو فى حدود التجربة. والحقيقة أن مقالة دريدا عن "النقد النووى" يمكن أن تقرأ قراءتين، قراءة تفصل بين الطروحات المشروعة أو الأساسية وتلك المقاطع ذات البلاغة النصية المجردة. وهناك قراءة أخرى – يقدمها نوريس – تعمق صلتها بقيم النقد الكانطى. أن دريدا يستمر فى طرح الأسئلة الثلاثة المركزية فى فلسفة كانط. ماذا يمكن أن نعرف؟ ماذا يجب أن نفعل؟ بماذا يمكننا عقلانيا أن نتفاءل؟ ولكنه يفعل ذلك من منطلق استبطان تاريخى وسياسى اجتماعى مشذب لا يسمح لتلك الأسئلة بأن يجاب عنها بطريقة تماثل مقياس كانط للتفاؤل المبدئى(١٤٥).

يسعى دريدا إلى إرساء علم فرعى جديد للغة المستخدمة. وتوصيفه للعلم والكتابة، هذا العلم هو الجرماتولوجى Grammatology(١٤٦) وهو علم فيما يقول

براندست ، كانطى فى صورة نموذجية: العلم هو "مهمة" يتم خلالها أنتـاج أشـياء نموذجية، فى حين أن الكتابة هى حالة إمكانية وجود الأشياء المثالية، حالة قوانيـن الثقافة وإنتاج الخطاب ويعتمد دريدا إعتمادا كبيرا على مقالة هرسرل "نشـأة علـم الهندسة" وهى كما أوضحت جيليان روز قطعة كلاسيكية من الكانطيـة الجديـدة بأسلوب مدرسة ماربورج(١٤٧). ومن هذا المنطلق يواصل براندست التأكيد علـى كانطية دريدا الجديدة ويفصل ذلك على النحو التالى:

أوضحت جليان ورز أن كتاب دى سوسير: "دروس فى علم اللغة العام" ينطلق من أتجاهات كانطية وأن التمييز الذى طرحه سوسير بيـن "المفـهوم".و"الصـورة الصوتية" يتفق مع تميز كانط بين المفهوم والحدس. ويضيف براندست. أن دريدا فـى نقده لدى سوسير يتبع فى جوانب كثيرة اتجاهات الكانطيين الجدد فى نقدهم لكـانط. ويقول فنست ديكومب – وهو من الكتاب القلائل الذين أدركوا تأثير الكانطية الجديـدة على دريدا – إن الوحدة بين الوجود والمعنى هو أمر "لانهائى" لدى دريـدا أى أنـه مؤجل بلا نهاية مثل "المهام اللانهائية"، لدى الكانطيين الجدد فى حيـن لا يتـم أبـدا التعريف النهائى للموضوع الكانطى الجديد لكن يجرى أنتاجه بصورة مستمرة، فـإن مفهوم الحضور الديريدى ينطوى على فعل تأجيل لا نهاية له.

ويمكن القول أن دريدا عندما أطلق عبارته الشهيرة "ليس هناك شىء خـارج النص" فقد قام بإعادة صياغة كانطية جديدة للغويات البنيوية شديدة الشبه بالفلسـفة الماربورجية (نسبة إلى مدرسة ماربورج؟) فبينما وضع برونشفيك "وسيلة للتقييـم" على أساس ماربورجى تكون فيه المعرفة عالما بالنسبة لنا فإن صيحة دريدا عـن عدم وجود شىء خارج النص لا تتحدث بالنسبة عن عدم وجود شىء انطولوجـى خارج النص لكنها تزعم أن اللغة تشكل لنا العالم بطريقة لا يوجـد شـىء مقنـع غيرها(١٤٨).

**تعقيب عام :**

**تعقيب عام :**

حاولنا فى هذه الدراسة تناول مواقف بعض فلاسفة ما بعد الحداثة من فلسفة كانط النقدية. بالطبع لم تشمل الدراسة كل من ينضوون داخل هذا التيار المتشعب المتسع، الذى أتخذ تسميات متعددة، ورغم ان هذه المواقف قد تكون أحيانا متضاربة متناقضة. لكننا أردنا التأكيد على أثر ومكانة فلسفة كانط مقابل ما هو معروف وسائد عن تأثير نيتشه القوى ثم هيدجر وفرويد وأحيانا ماركس على تيار ما بعد الحداثة الذى يمثل احد التيارين الرئيسين فى الفلسفة الحالية : تيار مدرسة فرانكفورت ومن دار فى فلكهم ، وتيار ما بعد الحداثة المنبثق عن البنيوية والفلاسفة الجدد، الذين كان لهم حضورا قويا بعد أحداث مايو ١٩٦٨ فى فرنسا والذى يعرف أحيانا بالتفكيكية وأحيانا بفلسفة الأختلاف.

نقول أنه مقابل الرأى السائد وربما يكون الوحيد الذى يرجع كثير من سمات فلسفة هؤلاء إلى نيتشه، سعينا لبيان حضور فلسفة كانط النقدية عند عدد من القائلين بهذا الأتجاه؛ وهم: جيل دولوز؛ وميشيل فوكو، وجان فرانسوا ليوتار وجاك دريدا. والحقيقة فيا يتراءى لنا إن حضور الفلسفة النقدية ليس جزءا من فلسفة من تناولناهم بالدراسة فقط بل عنصرا أساسيا ومكونا رئيسيا من عناصر ومكونات فلسفاتهم. بحيث يمكننا التأكيد إذا صح القول أنهم قاموا بالثورة الكوبرنيقية الثانية فى الفلسفة، التى تتمثل فى التحول من النقد إلى الأختلاف. لقد استبعد كانط فى فلسفته كل السلطات سوى سلطة العقل والذات التى كانت الأساس ضد كل النزعات الدوجماطيقية وجاء فلاسفة ما بعد الحداثة ليؤكدوا على العناصر الموجودة فى الفلسفة النقدية، خاصة تميز كانط بين قوى العقل المختلفة الإدراكية والأخلاقية والجمالية ليظهر اللاتجانس والاختلاف بينهما.

لقد خصص كل منهم دراسة أو أكثر حول فلسفة كانط بالإضافة إلى إشارتهم لها فى العديد من كتبهم. فقد كان حضور فلسفة كانط واضحا فى أعمال دولوز

Delluze فى تاريخ الفلسفة، فقد خصص له دراسة مستقل هى "فلسفة كانط النقديـــة" ليبين فيها تطور النقد عنه من العقل النظرى الخالص إلى العقل العملى وصولا إلـــى نقد ملكة الحكم، بالإضافة إلى تناوله مع القطب المقابل له فى "نيتشه والفلسفة" وأيضـا عرض له فى "الأختلاف والتكرار" وبعض كتبه الأخرى حتى أنــــه قـــارن زميلــه وفيلسوفه ميشيل فوكو – الذى خصص أحد دراساته حوله – مع كانط ، فقد قام فوكو فى تحليله للمعرفة والسلطة بالدور الذى قام به صاحب الفلسفة النقدية.

مما ينقلنا إلى صاحب "أركيولوجيا المعرفة" و"الكلمات والأشياء الذى قـــدم دراسة مكثفة موجزة ذات تأثير كبير هى "كانط والثورة" موضحا جوانب هامة فـى نصوص كانطيه لم يلتفت إليها فى تاريخ الفلسفة قدم فيها كانط لأول مرة تســاؤلا حول العصر الذى نحيا فيه، حول أنيتنا، متوقفا أمام شعار كانط أن يكون التفكـــير مقابل كل السلطات التى تفرض الوصايا على العقل الإنسانى.

وإذا كان جاك دريدا Derrida لم يخصص دراسة مستقلة حول كـــانط إلا أن إشارته المتعددة تضعه فى عداد من تناولناهم بالدراسة – فما قدمه مـــن نقـد يقوم فى العصر الحالى بنفس الدور الذى قام به النقد الكنطى – فإن جان فرانسو ليوتار J. F Lyotard خصص أكثر من دراسة أساسية لفلسفة كانط هـــى علـــى التوالى: الحماسة أو "النقد الكانطى للتاريخ"، الأختلافى The Differend "دروس فى تحليل الجليل"، بالإضافة للحضور القوى لفلسفة كانط فى دراساته الأخـــرى مثل إجابة عن سؤال ما هى ما بعـــد الحداثـــة؟ الوضـــع مـــا بعـــد الحداثـــة، الفينومينولوجيا.

وأن السؤال الهام الذى شغلنا وسعينا لمناقشته وقد أشرنا إليه علـــى امتـداد صفحات الدراسة هو أى الجوانب فى فلسفة كانط توقف أمامها فلاســفة مـــا بعـــد الحداثة؟ لا نود أن نكرر ما سبق أن ذكرناه من أن النقد هو الأساس الذى شـــغلهم وأنطلقوا منه ودارت أبحاثهم حوله بحيث اكتشفوا فيه جذور الاختلاف بين مجالات

قوى العقل المختلفة، وأن كانط – وهذا هو المهم – لم يتوقف عند نقد المعرفة بـــل إن النقد يشمل مجالات متعددة أهمها المجال التاريخى السياسى، لقد وجد كل مـــن دولوز وليوتار ودريدا فى نقد ملكة الحكم فلسفة كانط النقدية ؛ عالجها دولوز بشكل تاريخى تحليلى وقدم هذا النقد لليوتار وسيلة لتطوير فلسفته وإتخاذها منحى لغـــوى جديد كما يظهر فى الاختلافى والنقد الكانطى للتاريخ واعتمد عليها ميشيل فوكو فى مجال السياسة والثورة.

حيث يمكن القول فى ختام هذه الدراسة الموجزة أنه مقابل الاهتمامات الأكاديميـــة التى توقفت أمام فلسفة كانط النظرية (الإبستمولوجيا) وفلسفته العملية (الأخـــلاق) والتطرق أحيانا إلى إسهاماته فى مجال فلسفة الجمال وفلسفة الدين فإن فلاسفة مـــا بعد الحداثة وجدوا فى النقد الكانطى سبيلا للأختلاف وجدوا فيه تساؤلا حول أنيتنـــا الحالية. بحيث نستطيع أن نؤكد أنه مقابل القراءات المختلفة التى سبق وأن تنـــاولت فلسفة كانط من تحليلية وماركسية وبنيوية وجود قراءة متميزة مـــا بعـــد حداثيـــة للفلسفة الكانطية. وأن هذه القراءة توضح جوانب هامة فى فلسفته لم تتطرق إليـــها غيرها من قراءات بالإضافة إلى أنها تؤكد أيضا ان دور ومكانة فلسفة كانط لا يقل عن دور ومكانة فلسفة نيتشه فى فلسفة ما بعد الحداثة.[1].

---

(١) هذا ما يشير إليه كريج براست فى دراسته الكانطية الجديدة فى النظريـــة الثقافيـــة - Neo Kantianism in Cultural theory عند باحثين مثل : دريـــدا وفوكـــو فـــى مجلـــة الفلســـفة الراديكالية Redicial Philodophy العدد ١٠٢ يوليو – أغســـطس ٢٠٠٠ وهنـــاك ترجمـــة عربية لها لأسعد حليم فى مجلة الثقافة العالمية ، الكويت أغســـطس ٢٠٠١ العـــدد ١٠٧ ص ١٥٨ – ١٧٤ وهذا ما أتضح لنا، وأن كانت هناك إشارات قليلة عن تأثير أحد فلاسفة ما بعد الحداثة بكانط مثل الفصل الذى خصصه Christopher Norris عن دريدا وكانط فـــى كتـــابه عنه Derrida. Fontana Press London 1987 p - 142 - 171.

(٢) الدكتور زكى نجيب محمود : موقف من الميتافيزيقا، دار الشروق ، القاهرة، ط ٣ عـــام ١٩٨٧ ص ٤٢.

(٣) المصدر السابق ص ٤٨ وهو يؤكد على ذلك فى صفحات عديدة يقول: الميتافيزيقا عنده - يقصد كانط - تحليل للقضايا العلمية "ص ٥٢، وأيضا" الفلسفة النقدية - أى التحليلية. ويضيف أننا إذ نقول عن فلسفة كانط انها " نقدية " فانما نعنى بذلك انها تحليلية ...وحين نصف فلسفته بأنها " ترنسندنتالية " فانما نعنى انها تتناول القضية الكلية من القضايا التى يستخدمها الناس فى علومهم وحياتهم اليومية فتتوغل فى باطنها لتستخرج ما يكمن فيها من مبادئ عقلية وأنظر تقديم اير لكتاب كورنر عن كانط, S. Konar. Kant. a pelican book, London 1955.

(٤) أنظر فى ذلك Kant Uud Der Begund Der Ethik Berlem 1877 Reeinen Willens 1954 نقلا عن عادل ضاهر: كانط والماركسية، مجلة الفكر العربى، بيروت العدد ٤٨ عام ١٩٨٧، ص ١٥٩.

(٥) أظر كتابيه Kant Und Der Soyialismus 1955, Kant. Fichte, Hegek Und Der Sogialismus 1920 نقلا عن عادل ضاهر، المصدر السابق.

(٦) د. عادل ظاهر، المصدر السابق ص ١٩٧.

(٧) المصدر السابق، ص ١٩٤.

(٨) محمد الشيخ - ياسر الطائرى: مقاربات فى الحداثة وما بعد الحداثة؛ حوارات منتقاة من الفكر الألمانى المعاصر، دار الطليعة، بيروت ١٩٦٦، ص ٣٨.

(٩) عبدالرازق الداوى: موت الإنسان فى الخطاب الفلسفى المعاصر دار الطليعة، بيروت، ١٩٩٢، ص ٨١ - ٩٠.

(١٠) أنظر جان جرواند J. Jrondie، كانط، ص ٦٠ -٧١ نقلا عن على حرب نقد النص، المركز الثقافى العربى، بيروت ١٩٩٣: ص ٢٢٤.

(١١) كرستوفر نوريس : نظرية لا نقدية ترجمة د. عابد إسماعيل ، دار الكنوز الأدبية ، بيروت ١٩٩ ص ٢٠٨، ٢٢٨.

(١٢) المصدر السابق، ص ٢٤٠.

(١٣) انظر أثر نيتشه على فلاسفة ما بعد الحداثة فى دراستنا عن نيتشه، مجلة أوراق فلسفية، العدد الأول القاهرة، ديسمبر ٢٠٠٠.

(١٤) راجع التعريفات المختلفة لفلسفة ما بعد الحداثة فى كتاب مارجريت روز: ما بعد الحداثة، ترجمة أحمد الشامى، الهيئة المصرية للكتاب، القاهرة ١٩٩٤، وكذلك العدد الخاص من قضايا فكرية حول الفكر العربى بين العولمة الحداثة وما بعد الحداثة. العدد التاسع عشر والعشرون أكتوبر ١٩٩٩.

(١٥) Carl Nicholen: Postmoderism Feminism And Eduction. The Need For Solierity Eduiccation Thery, Summer 1989. Vol - N 3 P - 197 محمد الشيخ - ياسر الطائرى مقاربات فى الحداثة، وما بعد الحداثة ، دار الطليعة، بيروت ١٩٩٦، ص ١٦.

(١٦) د. أحمد أبو زيد: ليوتار وما بعد الحداثة. فى كتابه: الطريق إلى المعرفة، الكويت، ٢٠٠١، ص ١٥.

(١٧) كتب ديفيد لاين كتابه ما بعد الحداثة Post - Modernity وصـــدر عـــن مطـــابع الجامعـــة المفتوحة باكنجم ١٩٩٩ وترجم خميس بوغرازة فصل: ما بعد الحداثة: تاريخ فكـــره، مجلـــة نزوى العدد ٢٦. إبريل ٢٠٠١ ص ٦٦.

(١٨) يقول فيليب مانغ: لقد كان منطلق هؤلاء الفلاسفة شعورهم بأن الفلسفة ظلت خلال الفـــترة ١٩٦٠ - ١٩٧٠ متخلفة عن ركب ما يجد فى العلوم الأخرى، وأيضا فى حقلـــى اللســـانيات والنقد الأدبى. إلخ وكأن الفلسفة قد وصلت إلى طريق مسدود.. إلى جانب هذه الفكرة هنـــاك أفكار أخرى أخذت فى الظهور كالتخلى عن أن للتاريخ معنى أو توجها أو مقصـــدا واحـــدا. ومن هنا جاء السعى الحديث الذى يقترح الاصغاء إلى المتعدد فى الواحد. كذلك إعادة النظـــو فى الأصوات المشاغبة المقصية، تلك التى تبدو غريبة وغير متناغمة ضمن الكل المتضاد من مع نفسه "مانغ: جيل دولوز أونسق المتعدد، ترجمة عبدالعزيز عرفة، مركز الإنماء العربـــى، دمشق ٢٠٢ ص ٨.

(١٩) فهى مثلا حين تتأمل ما هو "حسى" تقول إنه المتعدد أو المتناثر وحين تتولى معالجته فكريا ترده إلى وحدة " المعنى " او " المقصد " الذى يبقى دائما ثابتا من خلال تصوره له . وعندمـا نفكر فى التصور الاجتماعى فهى تعمد دائما إلى اختزاله فى وحدة الدولة. هكذا تبقى دائمـــا على الماثل (الحاضر) تؤبده، وعلى الحاضر الشمولى توحده. وهى بذلك تجد نفســـها قـــادرة على التفكير فى المختلف والمغاير فمنطقها القائم دائما على مبدأ الوحدة لا يمكن أن يســـتوعب الأخر المختلف إلا برده إلى الماثل إلى الوحدة من خلال المفردات التـــى تســـتعملها مثـــل: "الوعى" الكوجيتو. "الذات"، "الدولة" فهى حين حديثها عن "الشىء" تصوغه دائما فـــى شـــكل يكون منسجما بعضه مع بعض ليكون كلا منسجما"، المصدر السابق ص ٩.

(٢٠) المصدر السابق، ص ٩.

(٢١) هابرماس "القول الفلسفى للحداثة، ترجمة فاطمة الجيوشى، وزارة الثقافة السورية دمشـــق، ١٩٨٨، وأنظر أيضا القسم الأول من كتاب هابرماس: المعرفة والمصلحة، ترجمـــة حســـن صقر، المجلس الأعلى للثقافة بالقاهرة ٢٠٠٢، ص ١٣ - ٢٨.

(٢٢) أنظر فى ذلك دراسة: عبدالرازق الداوى: موت الإنسان فى الخطاب الفلسفى المعاصر دار الطليعة، بيروت لبنان ١٩٢٢، ص ١٢٧ وما بعدها.

(23) Modan Sarup:An Intraduction Guid to Post Stauctualism and Post - modernism. ترجمة: خميس بوغرارة مجلة نزوى، العدد العشرين أكتوبر ١٩٩٩ ص ٣٧.

(٢٤) المصدر السابق، ص ٤٤.

(٢٥) Gianni Vattimo: The End of Modernity Cambridge 1988 وقد ظهر هذا العمل بعـد مائة عام من الطبعة الأصلية لكتاب نيتشه إرادة القوة The Will to Power - انظر مـــادون ساروب المصدر السابق.

(٢٦) ديفيد لاين: المصدر السابق، ص ٣٧.

(٢٧) أنظر كرستوفر وانت واندزكي كلموفسكي ، الصفحات ١٦٦ - ١٦٨ ، وعبدالرازق الداوى ص ٣٤ وعن مؤلفات هيدجر عن كانط أنظر د. عبدالغفار مكاوى خاصة دراسته فى تقديم كتاب مارتن هيدجر، نداء الحقيقة، دار الثقافة للطباعة والنشر، بالقاهرة ١٩٧٧، صفحات ٢٣١ / ٢٤١ / ٢٤٣.

(٢٨) تتجه معظم الدراسات الكانطية غالبا سواء الدراسات القديمة نسبيا مثل دراسة س. كورنر S. Kornar كانط ١٩٥٥ أو جون كمب John Kemp فلسفة كانط، ١٩٦٨ إلى نظرية المعرفة ونفس الأمر بالنسبة للدراسات الحديثة التى تدور حول: مثالية كانط الترنسندنتالية كما فى كتاب هنرى اليسون: تفسير ودفاع يتناول طبيعة المثالية الترنسندنتالية، المعرفة البشرية وشروطها، المقولات، الظواهر، الأشياء فى ذاتها، الذات، ويتناول كتاب جبير كانط: ودعاوى المعرفة، نفس القضايا والموضوعات أنظر :

- S. Karner: Kant, Apelican book. London 1995.
- John Kemp : The Philosophy of kant, Axford Uni Paris. London 1968.
- Henery E. Allison : Kant : Transcedetal Idealism. An - Interpretation and Defense, Yale uni. Press N. y. 1983.
- Paul Guyer : Kant and The Claims of Knonledag Comlridag Uni, Press. 1987.

وأنظر دراستنا عن كانط فى الفكر العربى المعاصر، مجلة أوراق فلسفية، العدد السادس القاهرة ٢٠٠٣.

(٢٩) أنظر دراسة مطاع صفدى: الفلسفة إبداع المفاهيم، مجلة الفكرى العربى المعاصر، وفى مقدمة ترجمة كتاب دولوز وجتارى: ما هى الفلسفة؟ ، المركز الثقافى العربى، بيروت ١٩٩٧ ص ٥ - ٢٥ وأيضا دراسة الحسين سحبان ما الفلسفة؟ مجلة الحكمة، الرباط، العدد الأول.

(٣٠) جيل دولوز الفيلسوف المترحل (علامات واحداث) حوار أجرى مع بيلور وفرانسوا يوالد، نشر فى مجلة ماجزين ليترير العدد ٢٥٩ سبتمبر ١٩٨٨ ترجمة محمد ميلاد ، مجلة العرب والفكر العالمى العدد ١٣ - ١٤ ربيع ١٩٩١ (ص ٢٠٦ - ٢٠٧) عبدالعزيز إدريس: جيل دولوز الفيلسوف الهائم، الفكر العربى المعاصر، العدد ١١٠ - ١١١ ربيع وصيف ١٩٩٩ ص ٩٧ - ٩٨.

(31) Christopher Norris. On the Ehics of Deconstruction. in his book. Derrida. Fontana Paber backd. 1987, p 223.

(٣٢) عبدالسلام بنعبد العالى: دولوز مؤرخا للفلسفة فى كتابه الفكر فى عصر التقنية، أفريقيا الشمال المغرب ٢٠٠٠، ص ٨٥.

(٣٣) راجع كتاب الان باديو Alain Bediau عن (دولوز)، هاشيت Hachette, Paris 1997، الذى

يحدد الوضعية التى تحتلها فلسفة دولوز فى الفكر الفلسفى المعاصر وما أثارته من جدل وذلك لخصوصية السؤال الفلسفى عنده. فهو يمارس فلسفة ترفض كل تصنيف وكل نسق مغلق وكل أنتماء فلسفى أو أندراج ضمن التيارات الفلسفية السائدة. فهو يبنى فلسفة ذات توجه حيوى وذات توجه ديموقراطى. ويذهب بادبو خلافا للعديد من التأويلات التى تعتبر فلسفة دولوز فلسفة للمتعدد وللرغبة، يرى أنها تكمن فى كونها تتحرك فى تجاه فلسفة التأسيس لقدوم الواحد وهى عنده فلسفة نسقية مفتوحة. أنظر إبراهيم عمايريه: دولوز تأليف باديو، مجلة أوراق فلسفية، القاهرة، العدد ٢ - ٣ ص ١٢٤ - ١٢٨ ويهمنا الأشارة إلى أهتمام دولوز بالفلسفة العربية الإسلامية خاصة ابن سينا، راجع دراسة أحمد العلمى: دولوز وإبن سينا، مجلة مدارات فلسفية، المغرب، العدد الثانى، مايو ١٩٩٩ ص ٨١ - ٩٥ وموقفه المؤيد للثورة الفلسطينية الذى يختلف عن موقف فوكو المؤيد لإسرائيل. راجع: د. أنور مغيث: سياسات الرغبة، فلسفة دولوز السياسية، أوراق فلسفية، العدد ٢ - ٣ ص ١٣ وما بعدها.

(٣٤) فيليب مانغ: ص ٣٧.

(٣٥) فيليب مانغ: ص ١٨.

(٣٦) المصدر السابق: ص ٢٣.

(٣٧) المصدر السابق: ص ٣٥.

(٣٨) فيليب مانغ: ص ٢٩.

(٣٩) المصدر السابق، ص ٦٣.

(٤٠) جيل دولوز: نيتشه والفلسفة، أسامة الحاج، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت ١٩٩٣، ص ٦٩.

(٤١) المصدر السابق، ص ١١٣ - ١١٤.

(٤٢) المصدر السابق، ص ١١٦.

(٤٣) نفس المصدر، ١١٧.

(٤٤) نفس المصدر، ص ١٢٠ - ١٢١.

(45) Gilles Deluze : la Philosophic critique de kant, pactrice desfacutes Uni France, 1961.
ترجمة: أسامة الحاج، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت ١٩٩٧.

(٤٦) المصدر السابق، ص ١٥.

(٤٧) المصدر السابق، ص ٧٧.

(٤٨) أنظر دراسة د. محمود سيد أحمد - الغائية عند كانط، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٩١.

(٤٩) يلخص ويحلل د. عبدالقادر بشته كتاب دولوز: فلسفة كانط النقدية واضعا العمل فى سياق الدراسات الكانطية متوقفا عند بعض أحكام دولوز مع تحليل نقدى للعمل. مجلة أوراق فلسفية العدد ٢- ٣ ص ٩٦ - ١٠٦.

(50) Christopher Norris, on the Elthics of Deconstruction. In Derrida, Fontana,

1987, p. 222.

(51) Ebid., P. 222.

(52) Ebid., P. 222.

(٥٣) جيل دولوز: المعرفة والسلطة، مدخل لقراءة فوكو، ترجمة سالم يافوت المركز الثقافى العربى، بيروت ١٩٨٧ ص ٦٧، ٦٨.

(٥٤) راجع دراسة على حرب: النقد الكانطى: بحث فى شروط الإمكان يتناسى شروط إمكانه، فى كتاب نقد النص، المركز الثقافى العربى، بيروت ١٩٩٣، ص ٢٣١.

(٥٥) المصدر السابق، ص ٢٣٣.

(٥٦) المصدر السابق، ص ٢٨٠.

(٥٧) كتب فوكو فى الفصل التاسع من كتاب الكلمات والأشياء؛ الإنسان وازدواجياته تحت عنوان السبات الانثربولوجى يقول "تتشكل الانثربولوجيا (بجهازها المفهومى الخاص) النزعة الاساسية التى تحكمت بالفكر الفلسفى وواجهته اعتبارا من كانط حتى ايامنا هذه. وهى نزعة اساسية إذ تكون جزءا من تاريخنا، لكنها أخذه بالتفكيك أمام اعيننا. ص ٢٨١ - ٢٨٢ ويقول: "كان للانثربولوجيا دوراً أساسى فى الفكر الحديث ومازلنا إلى حد بعيد غير متخلين عنها فقد أصبحت ضرورية منذ أن فقد التمثل قدرته على تحديد لعبة تركيباته وتحللاته بمفرده كان ينبغى أن تتوافر التركيب التجريبى خارج سيادة (الأنا افكر).. هذا ما سبق لكانط أن بحث عنه فى المنطق عندما أضاف إلى الأسئلة الثلاثة التقليدية تساؤلا أخيرا: فإذا كانت الأسئلة الثلاثة ماذا باستطاعتى أن أعرف؟ ماذا يتوجب على أن أعمل؟ ماذا يمكننى أن أفعل؟ مرتبط بسؤال رابع ما هو الإنسان West ist der men? 280 ص ٢٨.

(٥٨) كريج براندست. المصدر السابق، ص ١٥٨.

(٥٩) مثل جيل دولوز: المعرفة والسلطة مدخل لقراءة فوكو ص ٦٧ - ٦٨، وعلى حرب: نقد النص، وكل من كرستوفر وانت Chrisopher Want واندزجى كليموفسكى A. Kaimowski فى كتابهما عن كانط ترجمة أمام عبدالفتاح أمام، المجلس الأعلى للثقافة القاهرة ٢٠٠٢ صفحات ١٧٠ - ١٧٢.

(٦٠) كاظم جهاد: فيلسوف القاعة الثامنة، ملف ميشل فوكو، مجلة الكرمل العدد ١٣، عام ١٩٨٤ ص ٣٢.

(٦١) ميشل فوكو: الإنسان وازدواجياته الفصل التاسع من الكلمات والأشياء ص ٢٦٤ - ٢٦٧.وراجع اوبيرد دريفوس ، بول رابينوف ، ميشل فوكو مسيرة فلسفية ،مركز الانماء القومى بيروت ، ص ٣٣-٣٦، ص١٩٣ .

(٦٢) ميشل فوكو: كانط والثورة ترجمة يوسف صديق مجلة الكرمل ص ٧١ وهناك ترجمة ثانية لنفس النص بعنوان "كانط والسؤال عن الحداثة" ترجمة مصطفى لعريضة، أنوال الثقافى، الرباط، العدد ٤ فى ٢٥ أغسطس ١٩٨٤، ص ٩ - ١٠، وأنظر أيضا دراسة باسكال

باسكينو: فوكو والحداثة، المجلة الأدبية العدد ٢٠٧ مايو ١٩٨٤ ترجمة محمد برادة، الملحق الثقافي لجريدة الاتحاد الاشتراكي، الدار البيضاء، العدد ٣٦ في نصف يوليو ١٩٨٤.

(٦٣) كاظم جهاد: المصدر السابق، ص١١.

(٦٤) فوكو: كانط والثورة، المصدر السابق، ص ٦٧.

(٦٥) فرانسوا إيوالد، نهاية عالم، ترجمة محمد بوعليش، مجلة بيت الحكمة المغربية، العدد الأول عدد خاص عن فوكو ص ١٢٥.

(٦٦) فوكو: كانط والثورة، الموضع السابق.

(٦٧) ترجم نص "ما التنوير"؟ إلى العربية مرات عديدة أولها للدكتور مصطفى فهمى فى كتاب "صفحات خالدة من الأدب الألمانى من البداية حتى العصر الحاضر"، دار صادر - بيروت ١٩٧٠وترجمها كذلك يوسف الصديق عن الفرنسية العدد ١٣ من مجلة الكرمل ١٩٨٤. وأيضا عبدالغفار مكاوى عن الألمانية مع شروح وتعليقات فى الكتاب التذكارى: الدكتور زكى نجيب محمود فيلسوفا وأديبا ومعلما، مطابع الوطن، الكويت ١٩٨٧، وأعيد نشره ثانية فى كتابه "شعر وفكر: دراسات فى الأدب والفلسفة" الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٩٥ ص ٢٨٧ - ٣٠٥. وترجمة رابعة للدكتور حسين حرب فى العدد الخاص الذى أصدرته مجلة الفكر العربى بمناسبة مرور مائتى عام على صدور نقد العقل الخالص "جواب كانط على السؤال ما الأنوار؟" عن الفرنسية. ونقلها كذلك عن الألمانية إسماعيل المصدق، مجلة فكر ونقد، المغرب العدد الرابع ديسمبر ١٩٩٧.

(٦٨) ميشيل فوكو ص ٦٩ وتأكيد فوكو على الحماسة، يتردد فيما كتبه ليوتار عن كانط حين أطلق على كتابه عن النقد الكانطى للتاريخ عنوان الحماسة L, Enthtoussisiame. La Critque Kantinme DEI. Histire وقد ترجم هذا العمل العربية نبيل سعد ونشره المجلس الأعلى للثقافة بالقاهرة ٢٠٠١.

(٦٩) نقلا عن فوكو: كانط والثورة، الكرمل العدد ١٣ عام ١٩٨٤ ص ٧٠.

(٧٠) المصدر السابق ص ٧٠ - ٧١.

(٧١) كانط: ماهو عصر التنوير؟ يوسف الصديق، مجلة الكرمل، العدد ١٣، ص ٦٠.

(٧٢) المصدر السابق ص ٦١.

(٧٣) المصدر السابق ص ٦٣ - ٦٤.

(٧٤) كرستوفر وانت، اندزجى كليموفسكى: أقدم لك كانط، ص ١٧٠ - ١٧١.

(٧٥) كاظم جهاد: فيلسوف القائمة الثامنة ص ١٣.

(76) Chrestopher Norris: Derrida, p. 220.

(٧٧) عبدالرازق الداوى: المصدر السابق ص ١٤٤.

(٧٨) لقد قورنت "الأوليات التاريخية" و"شروط الإمكان" التى أسهب فوكو فى الحديث عنها فى مرحلة "الأركيولوجيا" بالصور القبلية وبالمقولات والمفاهيم فى فلسفة كانط وقيل أيضا بأن

الدور النقدى الذى قام به كتاب كانط نقد العقل المجرد بالنسبة للعلوم الطبيعية. وإن كـانط إذا كان قد عمل من خلال فلسفته النقدية على إيقاظ فكر عصره من الثبات الوثوقى، فإن الفضـل يرجع أيضا إلى فوكو فى إيقاظ الفكر من السبات الأنثروبولوجى.

(٧٩) الموضع السابق.

(٨٠) المصدر السابق ص ١٧٧ - ١٧٨.

(81) Norris, Derrida P. 217 - 221.

(٨٢) كريستوفر نوريس: نظرية لا نقدية، ص ١٤٥ - ١٤٦.

(٨٣) كريج براندست: الكانطية الجديدة فى النظرية الثقافية ص ١٦٢.

(٨٤) المصدر السابق ص ١٧٢.

(٨٥) كريستوفر وانت واندزجى كليموفسكى: المصدر السابق ١٧٢.

(٨٦) كريستوفر نوريس: نظرية لا نقدية، ص ١٠٣- ١١٠.

(87) Lyotard, la phenomenologic que sais - je? Presses Uni de frans, paris 1954.

والترجمة العربية للدكتور، خليل الجر، منشورات ماذا أعرف بيروت د. ت.

(٨٨) المصدر السابق ص ١٦.

(٨٩) المصدر السابق ص ١٧.

(٩٠) ليوتارد: الظاهرتية، ترجمة د. خليل الجر ص ٢٦، سلسلة ماذا أعرف المنشورات العربية، بيروت ص.

(91) Lyotard: the postmodern Condition, A Report on Knovbdge, 1984.

والترجمة العربية أحمد حسان، دار شرقيات، القاهرة ٩٩٤ ص ٢٣.

(٩٢) نفس الموضع السابق.

(٩٣) المصدر السابق ص ٢٧.

(٩٤) المصدر نفسه ص ٥٥.

(٩٥) المصدر نفسه ص ٨٩ - ٩٠ هامش ١١٨.

(96) Lyotord: l. Enthousiasme la Critique kantienme de l. Histoisre.

والترجمة العربية نبيل سعد، المجلس الأعلى للثقافة، بالقاهرة ٢٠٠١ ص ١٣.

(٩٧) ليوتار: النقد الكانطى للتاريخ، التبيه.

(٩٨) المصدر السابق ص٢٢ هـ ٣.

(99) Bill Readings: Interoducing Lyotard, Art and Politics, Routledge, London 1991, p. 105.

(١٠٠) ليوتار: الحماسة أو النقد الكانطى للتاريخ ص ٢١.

(١٠١) المصدر السابق ص ٢٣.

(١٠٢) يحدد كانط فى العلوم التأسيسية لـ "نقد العقل الخالص" التصور المدرسى للفلسفة وطبقـا

لهذا التصور فإن هدف الفلسفة هو بناء نسق للمعارف، أى الوصول إلى الكمال المنطقـــى للمعرفة". وهو يقابل تصور عام Weltbegiff تصبح الفلسفة طبقا له هى علم العلاقة التـــى تربط كل معرفة بالغايات الأساسية للفكر الإنسانى فى التصور الأول الفيلسوف هو "فنـــان العقل" وطبقا للتصور الثانى الفيلسوف هو "مشرع العقل الإنسانى.

(١٠٣) المصدر السابق ص ٢٦.

(104) Steven Best and Douglas Kellner: Postmodern theory: Critical Interrogations the Macmillan press Ltd, London 1991 p. 167.

(١٠٥) أنظر فى ذلك د. أنور مغيث: فلسفة دولوز السياسية أوراق فلسفية، العدد ٢، ٣ القاهرة ٢٠٠١.

(١٠٦) ليوتار: النقد الكانطى للتاريخ ص ٢٩.

(١٠٧) ليوتار: النقد الكانطى للتاريخ ص ٥٣.

(١٠٨) المصدر السابق ص ٥٤.

(١٠٩) المصدر السابق ص ٦٩.

(١١٠) المصدر السابق ص ٩١.

(111) Steven Best and Douglas Kellner, P. 168.

(112) Wlad Godzich: Aptarword: Reading against literacy, in Lyotard: the postmodern Expland, trans by julioan pefais and Moran Thomas, London 1991, p 114.

(113) Ebid., p. 115.

**(١١٤) ليوتار: النقد الكانطى للتاريخ ص ٩٢.**

(115) David Ingram The postmodern Kantianism of Arendt and Lyotard, Revievew Metaph . 42, September 1988 p. 51.

(116) Haparmas: Moderenity an Incompilte Project Postmoder in Faster P. 14 cultuer.

(117) Lyotard : Answer to The Question what is the Postmodern? In Postmodern Explained, Trans by Julian Pefais and Maron Thmas London, 1991.

ملحق بترجمة الوضع ما بعد الحداثى ص ١٠٢.

(118) Ibid., p. 9..١٠٦ والترجمة العربية ص

(119) Ibid, p. 12..١٠٧ والترجمة العربية ص

(120) Ibid, p. 15..١٠٩ والترجمة العربية ص

(١٢١) مارجريت روز: ما بعد الحداثة، ص ٧٢ - ٧٣.

(١٢٢) عمرو أمين: قراءة لمفهومى الجميل والجليل من منظور ما بعد حداثى، أوراق فلســـفية، العدد ٤/ ص ٣٩ - ٤٠.

Lyotard, Lessons on the Analytical of sublime / Stonford Uni, Press 1994.

(١٢٣) كريستوفر نوريس: نظرية لا نقدية ص ١٠٥ - ١٠٦ يقول "مع التسامى (الجليل) استطاع كانط التوغل بعيدا باتجاه المغايرة، إلى الدرجة التى تبدو فيها معضلة الجمالى (البحث عن معايير مشتركة حين يستحيل تكريس أية قاعدة) أكثر صعوبة فى حالة الجليل (السامى) The Sublime منه فى حالة الجميل The beautiful (ليوتار الاختلافى ص ١٨٠) ويرجع السبب كما لاحظ ليوتار إلى قضايا العدالة والحق السياسى لا يمكن البث فيها نهائيا بالرجوع مباشرة إلى خواص موجودة بوضوح وموضوعية" المصدر نفسه ص ٢٤٥.

(١٢٤) المصدر السابق ص ١١٠.

(١٢٥) المصدر السابق ص ١١٦.

(١٢٦) المصدر السابق ص ١١٩ - ١٢٠.

(١٢٧) المصدر السابق ص ٩٤.

(١٢٨) المصدر السابق ص ٢٤٦.

(١٢٩) Christopher Norris: The Deconsttuctructive turn, London 1983 نقلا عن مارجريت روزا: ما بعد الحداثة، ص ٥٤ - ٥٥.

(١٣٠) جاك دريدا: مواقع، حوارات، ترجمة وتقديم وتقديم فريد الزاهى، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، ١٩٨٨ ص ١٢.انظر دراستنا جاك دريدا ، التفكيك والاختلاف فى الفكر العربى المعاصر ، مجلة دراسات عربية ، بيروت عددين ديسمبر ١٩٩٧ ، يناير - فبراير ١٩٩٨.

(١٣١) وانت وكليموفسكى: كانط، ص ١٧٤.

(١٣٢) المصدر السابق ص ١٧٦.

(١٣٣) كتب أير A. J. Ayer عن دريدا بوصفه شخص أدبى بلاغى مزعج، أفكاره غير جديرة باهتمام مفكرين جادين ، نوريس على العكس يرى أن التفكيك ينطوى على عناء فكر، سعى نحو نقض حاسم، يضعه بصراحة مع الكانطية أكثر مما يضعه معارضيه المتعجريفين Norris: Derrida, Fontana, p. وكذلك نجد نفس الدفاع فى كتاب نوريس، نظرية لا نقدية ص ١٥.

(134) Norris: Derrida, P.

(١٣٥) افترض نوريس "أن هناك بعدا أخلاقيا فى كتابات دريدا إدركه معظم معلقيه. ومن وجهة النظر هذه يعتبر دريدا كبديهية، أن الفلسفة فى التراث الغربى قد أنشغلت، لوقت طويل بمشكلات المعرفة والحقيقة والعقل، وهى مشكلات لا مناص من أرتباطها، فعليا بهذا التراث بالاستمرار فى التفكير فيها عبره ، ص ١٧٢.

(١٣٦) يقول أن دريدا يمضى نحو تعريه المثال الكانطى للفلسفة الذى يعاملها بوصفها موضعا للسؤال النزيه المحض المتحرر من ضغوط التصادم الحكومى استنادا إلى عدم مشاركتها المكفولة فى الشئون العملية. ويوضح كيف أن بلاغة اللامبالاة تخدم رفع صورة الفلسفة ذاتها كما تساعد

بحسم شديد على إبعاد الاهتمام عن رهاناتها وانشغالاتها بالعالم خارج الجامعة. لكن ايـراد هـذه الحجج ضد المثالية الكانطية – وربط هذه المثالية بابستمولوجيا معينة تحض المعرفـة والعقـل والحقيقة – لن تكون افتراضا بأننا نتخلى عن المشروع الكامل للنقد التنويرى ، ص ١٨٠.

(١٣٧) جاك دريدا: مواقع، ص ٣٤.

(١٣٨) يقول كانط فى دراسته "ما التنوير؟" لقد ركزت اهتمامى فى بحثى حول عصر التنويـر، على ذلك النوع الذى يحرر الناس من حالة القصور التى يبقون هم المسئولون عليها ووقفت على المسائل الدينية؟ ذلك لأن لا مصلحة لحكامنا فى ما يخص الفنون والعلوم، فى أن يقوم بدور الأوصياء. ثم أن حالة القصور هذه (الدينية) التى تناولتـها، هـى الأكـثر ضـررا والادهى خزيا: كانط: ما التنوير؟ مجلة الكرمل العدد ١٣ ص ٦٤.

(١٣٩) كرستوفر نوريس: نظرية لا نقدية: ص ١٧٨.

(i40) Norris: Derrida, p. 147.

(141) Ibid., p. 155.

(142) Ibid.. p. 155 - 156.

(143) Ibid., p. 156.

(١٤٤) جاك دريدا: الكوجيتو وتايخ الجنون، ترجمة الصديق بوعـلام، مجلـة الفكـر العربـى المعاصر، العدد ٥٨ – ٥٩ ص ٦٥ – ٧٣.

(١٤٥) كرستوفرنوريس، نظرية لا نقدية، ص.

(١٤٦) أنظر مقدمة جايتريا – سيبفاك للترجمة الإنجليزية لكتاب دريدا الجراماتولوجى عن مطبعـة جون هوبكنز ١٩٧٦ فى جايتريا سيبفاك ونوريس: صور دريدا وثلاث مقالات عن التفكيـك، اختيار وترجمة حسام نايل، المجلس الأعلى للثافة القاهرة ٢٠٠٢ ص ١٩ وما بعدها.

(١٤٧) براندست : ص ١٦٧.

(١٤٨) نفس الموضع السابق.

## المراجع

### أولا المراجع الغربية:

#### أ – المصادر


- DELUZE. Gilles "Nietzch and Phiosophy": columbia University Press, New York (1993).

- Deleuze Gilles: Foucault. Minneapolis: University of Minnesota Press (1986).

- Deleuze Gilles: la Philosophie Critique de Kant, poctrine des Facultes, P. U. F. 1961.

- Derrida. Jacques: of Grammaltogy trans: Gavatri Spivak, Balumore: Johns Hopkins University Press. Lst edn 1967.
- Derrida Jacques: Position, Chicaga University Press 1981.
- Jean Francois Lyatord: Postmoden Explaned, Trans by Julion Pefais and Maron Thonas. London 1991.
- Lyotard and Jean - Loup Thebaud Just Gaming, trans. Godzich. Minneapolis: University of Minnesota Press. (1985).
- Jean - Francois Lyotard: lessons on the analyic of the Sublime. Stanford, Stanford Uni press 1994.
- Jean Francois Lyotard: The Sublime and the Avant - Gard. In Andrew Bejamin ed the Lyotard Reader. Basil Blackwell London 1989.
- Jean Francois Lyotard : Postmodern Condition, trans Bennington and Massumi, Mimmeopolis uni. Of Minneopolis press 1979.
- Foucault. M. the Order of Things, New York: Vivtage Books (1973B).
- Foucault M. what is Enlightenment? In paul Rabinow (ed) The Foucault Reader, New York: Pantheon (1984).

## ب- المراجع

- Bill Readings: Introducing Lyotard, Art and Politics, Routledge, London, 1991.
- Christopher Norris: Nietzsche, Freud, Levinas, On the Ethics of Deconstruction, Fontana, London 1987.
- Christopher Norris: Kant and Derrida in Derrida, Fontana Poberbacks 1987.
- David Ingram : The Postmodern Kantianism of Arendlt and Lyotard, Review Matophyscis 42, September 1988.
- Henery E. Allison, Kant, Transcdntal Idealism An Interpretation and defense, New York, 1983.
- John Kemp: The Philosophys of Kant, Axford Uni., London 1968.
- Karner S., Kant, A pelicon Look, London 1995.
- Paul Güyer: Kant and the Clims of Knowledge, Cambrdidge Uni, press 1987.
- Steven Best and Douglas Kellner: Postmodern Theory, Critical Interrogations, the MaCmillan press ltd, London 1991.

- Wlad Godzich: A ptaword: Reading against Literacy, in Lyotard : the Post modern Expland, trans by Julian Pefais and Moran Thomas London, 1991.

## ثانياً: المراجع العربية والمعربة:

- أحمد أبو زيد (الدكتور): ليوتارد وما بعد الحداثة، فى الطريق إلى المعرفة، مطابع الوطن، الكويت ٢٠٠١.

- أحمد العلمى: دولوز وابن سينا، مجلة مدارات فلسفية، المغرب، عدد ٢، مايو ١٩٩٩.

- أحمد عبدالحليم عطية (الدكتور) القيم فى فلسفة نيتشــــه، أوراق فلســفية، العــدد الأول، ديسمبر ٢٠٠٠.

- إبراهيم عمايرة: دولوز وباديو، مجلة أوراق فلسفية ، العدد ٢ /٣ القاهرة ٢٠٠١.

- أنور مغيث (الدكتور): فلسفة دولوز السياسية، أوراق فلسفية العدد ٢ / ٣ القاهرة ٢٠٠١.

- الحسين سحبان: ما هى الفلسفة؟ تعليق على كتاب دولو، مجلة الحكمة، الرباط العدد الأول.

- بيلور وفرانسوايوالد: حوار مع دولوز، محمد ميلاد، العرب والفكر العالمى، العــدد ١٣ - ١٤ بيروت ، ربيع ١٩٩١.

- جاك دريدا: مواقع، حوارات : فريد الزاهى، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء ١٩٨٨.

- جاك دريدا: الكوجيتو وتاريخ الجنون : الصديق بوعلام، مجلة الفكر العربـــى المعــاصر، العدد ٥٨ -٥٩.

- ا ليوتار: الظاهرتية : د. خليل الجر، ماذا أعرف بيروت د. ت.

- ليوتار: الوضع ما بعد الحداثى، ترجمة أحمد حسان، دار شرقيات، القاهرة ١٩٩٤.

- ليوتار: الحماسة، النقد الكانطى للتاريخ: نبيل سعد، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة ٢٠٠٢.

- جيل دولو: المعرفة والسلطة، مدخل لقراءة فوكو، سالم يافوت، المركز الثقافى العربـــــى،

بيروت ١٩٨٧.

– جيل دولو: نيتشه والفلسفة: أسامة الحاج، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، ١٩٩٧.

– جيل دولوز: فلسفة كانط النقدية : أسامة الحاج، المؤسسة الجامعية للدراســـات والنشــر، بيروت ١٩٩٧.

– ديفيد لاين: ما بعد الحداثة: تاريخ وفكرة : خميس بوغرارة، مجلة نزوى، عمان، العدد ٢٦ عام ٢٠٠١.

– زكى نجيب محمود (الدكتور): موقف من الميتافيزيقا، ط ٣ دار الشروق، القاهرة ١٩٨٧.

– عادل ضاهر (الدكتور): كانط والماركسية، مجلة الفكر العربى، العدد ٤٨ عام ١٩٨٧.

– عبدالسلام بنعبد العالى: دولوز مؤرخا للفلسفة فى الفكر فى عصر التقنية، أفريقيا الشـمال، المغرب ٢٠٠٠.

– عبدالرازق الداوى: موت الإنسان فى الخطاب الفلسفى المعاصر، دار الطليعة، ١٩٩٢.

– عبدالعزيز الخطابى: جيل دولوز الفيلسوف الهائم، الفكر العربى المعاصر، بيروت، العــدد ١١١ صيف ١٩٩٩.

– عبدالقادر بشته (الدكتور): كتاب فلسفة كانط النقدية، أوراق فلسفية، ٢ – ٣القاهرة ٢٠٠١.

– على حرب: نقد النص، المركز الثقافى العربى، بيروت ١٩٩٣.

– عمرو أمين: قراة لمفهومى الجميل والجليل، أوراق فلسفية، القاهرة ٣ – ٤ عام ٢٠٠٢.

– فرانسوا ايوالد: نهاية عالم محمد أبو عليش، بيت الحكمة المغربية، العدد الأول.

– فرانسوا ايوالد: حوار مع دولوز، العرب والفكر العالمى العدد ١٣ – ١٤ ربيع ١٩٩١.

– فيليب مانغ: جيل دولوز ، عبدالعزيزعرفة، مركز الأنماء العربى، دمشق ٢٠٠٢.

- كاظم جهاد: ميشل فوكو فيلسوف القاعة الثامنة، مجلة الكرامل العدد ٦٣ عام ١٩٨٤.

- كانط: ما التنوير: يوسف الصديق، مجلة الكرمل العدد ١٣ عام ١٩٤٣.

- كريستوفر نوريس: نيتشه فرويد، ليفيناس حول أخلاقيات التفكيك، فى كتابه صور جاك دريدا ، حسام نايل، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة ٢٠٠٢.

- كريستوفر نوريس: نظرية لا نقدية، ترجمة د. عابد إسماعيل، دار الكنوز الأدبية، ١٩٩٩.

- كريستوفر وانت واندرجى كلميوفكسى: كانط د. أمام عبدالفتاح أمام، المجلس الأعلى للثقافة ٢٠٠٢.

- مادن ساروب: مدخل إلى ما بعد الحداثة، خميس بوغرارة، مجلة نزوى العدد ٢٠، عمان، أكتوبر ١٩٩٩.

- مارجريت روزا: ما بعد الحداثة أحمد الشامى الهيئة المصرية للكتاب، القاهرة ١٩٩٤.

- محمد الشيخ وزميله: مقاربات فى الحداثة وما بعد الحداثة، دار الطليعة، بيروت ١٩٩٦.

- محمود سيد أحمد (الدكتور): الغائية عند كانط ، دار الثقافة، القاهرة ١٩٩١.

- مطاع صفدى: الفلسفة إبداع للمفاهيم، مجلة العربى المعاصر، بيروت ١٩٩٤.

- ميشيل فوكو: الكلمات والأشياء: مطاع صفدى وأخرون، مركز الأنماء القومى، ١٩٩٠.

- ميشيل فوكو: كانط والثورة، يوسف صديق، الكرمل، العدد ١٣، عام ١٩٨٤ وهناك ترجمة، بعنوان كانط والسؤال عند الحداثة مصطفى لعريصة، أنوال الثقافى، الرباط العدد الرابع أغسطس ١٩٨٤.

- هابرماس: القول الفلسفى للحداثة، فاطمة الجيوشى، وزارة الثقافة، دمشق، ١٩٨٨.

- هابرماس: المعرفة والمصلحة، حسن صقر، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ٢٠٠٢

# نيتشه وجينالوجيا القيم

### أولاً: نيتشه والفكر الفلسفى المعاصر

يذكر لنا كارل لوفيت. K.Löwett وهو يتابع في فكر القرن التاسع عشـــر في كتابه من هيجل إلى نيتشه von hegel zu nietzsche أنهما (أي هيجل ونيتشـــه) يمثلان الحدين اللذين تحرك بينهما الحدث الأصلي لتاريخ الفكر الألماني في القـــرن التاسع عشر، هيجل يبدو بعيدا جدا عنا بينما يبدو نيتشه قريبـــا منـــا، هيجـــل يمثـــل الاكتمال ونيتشه البداية الجديدة [١]. ويرى أن تأثير نيتشه لم يقتصر على الفلسفة بمـــا هي كذلك، و إنما يخترق مجمل الحياة الروحية والسياسية[٢]. ويرى أوديف في كتابه "على درب زرادشت" أن هيجل يمثل الماضي التاريخي في الفكر الفلســـفي الغربـــي صفحته الأشد إشراقا، ونيتشه يمثل حاضره ومستقبله[٣] والحقيقة فيما يرى أن فلســـفة نيتشه هي محاولة من أجل تحويل البحث في الوجود إلى البحث في القيمة والتقييم.

تنطلق هذه الدراسة التي نقدمها عن القيم في فلسفة نيتشـــه مـــن فرضيـــة أساسية هي أن فلسفة نيتشه بأكملها محاولة من أجل إعادة تقييم القيم، أو قلب القيم – Trans-valuation حيث يمكننا أن نقول أنه رغم تعدد وتنوع القضايا التي شغل بها الفيلسوف– إرادة القوة، العود الأبدي، العدمية - وكانت محور كتابات البـــاحثين في فلسفته، التي يظهرنا التحليل أنها مشغولة بالوجود والحقيقة والعقل والمعرفـــة والفن والتأويل، ما هي في الأساس ألا قلب للميتافزيقا الغربية واســـتبدال مشـــكلة الوجود بمشكلة القيمة. "إن النقد الجذري للفكر الميتافيزيقي بأكمله – فيمـــا يـــرى نيتشه – لا يتحقق ألا بكشف حقيقته التي تكمن في أنه مجرد أخلاق"[٤] معنى ذلـــك إن أساس الميتافيزيقا والبحث الأنطولوجي هو الأخلاق والقيم.

لقد استقطبت فلسفة نيتشه الجدل الجاري اليوم بين الفلاسفة المعاصرين حول

العقلانية واللاعقلانية[٥]، الحداثة وما بعد الحداثة،[٦] النزعة الإنسانية وفلسفة موت الإنسان[٧]. ومارست تأثيرها الكبير علي من تشغل كتاباتهم الصدارة في عالم الفلسفة اليوم من الفلاسفة الفرنسيين ميشيل فوكو M.Foucault[٨] وجيل دولوز G.delewze وجاك دريدا من جانب وفلاسفة فرانكفورت ودعاة الحداثة والعقلانية والتنوير والإنسانية والتقدم من جانب أخر[٩] فهي فلسفة مشدودة كالوتر بين مؤيديها ونقادها، مثلما كانت بالأمس القريب مصدر أهتمام فلاسفة الوجودية ياسبرز Jasper وهيدجر[١٠] وبدوي في الفكر العربي المعاصر[١١] كما كانت في الوقت نفسه موضع نقد في كتابات الماركسيين وغيرهم من نقا د نيتشه[١٢].

### ثانيا نيتشه والنظرية العامة للقيمة

وإذا كانت القراءات المعاصرة لدى فلاسفة ما بعد الحداثة: فوكو ودولوز **وديريدا تنطلق من نيتشه، ومن القراءة الهيدجريه لفلسفته التي تجعل منه أخر الميتافيزيقيين الكبار في الغرب. فإن هيدجر نفسه، الذي يمكن أن نعده نيتشاويا في مرحلة من مراحل تفكيره[١٣] قد أكد وهذا ما يهمنا في هذا السياق على تغلغل القيم في فلسفة نيتشه.**

**أن فكرة القيمة التي نشأت في القرن التاسع عشر وترتبت على المفهوم الحديث للحقيقة، هي فيما يقول هيدجر أخر خلف للأجاثون (الخير) واضعفه[١٤] وبقدر ما تتغلغل "القيمة والتفسير من خلال "القيم" في ميتافزيقا نيتشه على هذه الصورة المطلقة التي عبر عنها بعبارته المعروفة "قلب جميع القيم" بقدر ما يمكننا أن نعد نيتشه نفسه – الذي غابت عنه كل معرفة بالأصل الميتافزيقي "للقيمة" أشد الأفلاطونيين تطرفا عبر تاريخ الميتافزيقا الغربية. والسبب في هذا أن نيتشه قد أعتبر أن القيمة هي الشرط الذي وضعته "الحياة نفسها" لإمكان الحياة، وبهذا فهم ماهية "الأجاثون" فهما بعيدا عن كل تحيز أو حكم مسبق وقع فيه أولئك الذين يلهثون وراء المسخ الذي يسمونه القيم الصادقة في ذاتها[١٥].**

ويستشهد هيدجر بخاطرة دونها نيتشه عام ١٨٨٥ في إرادة القوة وهي الحكمة رقم ٤٩٣ والتي يقول فيها " إن الحقيقة هي ذلك النوع من الخطأ الــذي لا يســتطيع نوع معين من الكائنات الحية أن يعيش بدونه. إن قيمة الحياة هي الشئ الحاسم فـــي نهاية الأمر"(١٦) وهي كما سنجد مصدر القيم. وهذا الاهتمام الذي يضع فلسفة نيتشـــه في بؤرة الفكر المعاصر مما يدفعنا إلى الوقوف أمام فلسفة القيم كما قدمها لنا، وذلـك يتم من وجهة نظري على مستويين: الأول بيان ما قدمه نيتشه من كتابـــات متعـددة تدور كلها حول إنقلاب القيم والمستوى الثاني تناول القضايا المختلفة التي عرض لـها باعتبارها فيما نرى تعبيرا عن القيم بالمعنى الواسع، الذي يرادف البحث في الوجود، وهذا لن يتم إلا بتحليل مفهومه للجينالوجيا مقابل مفهوم الميتافزيقا. فالجينالوجيا هـــي منهج نيتشه الذي يتناول من خلاله فهم وتأويل الحقائق.

لقد سعى نيتشه فيما يرى دولوز إلى خلق مشكلة القيم والتقويم وهـــو الـــذي وجهه الفلاسفة إلى تأسيس الأكسيولوجيا. فالقيم في نظر عدد كبير من الباحثين هي محور فلسفة نيتشه، بل أنه حول مشكلة الوجود بأسرها إلى مشكلة قيمة ويكفي من أجل التدليل على أثر كتابات نيتشه على نشأة نظرية القيمة المعـــاصرة أن نذكـــر بعض أقوال فلاسفة القيم المعاصرين، ونستشهد خاصة بايربان W.M Urban الذي توقف أمام نيتشه في عدد كبير من دراساته موضحا أثرها يقول في "نظرية القيمـة" أن أكبر إسهام في هذا المجال كان دراسات إعادة تقييم القيم، والاهتمام العام الـــذي أثاره نيتشه في كتابه "جينالوجيا الأخلاق" وجد صدى علميا في دراســــة ظواهـــر وأسباب وقوانين تحول القيمة(١٧) فهو يرجع القيمة إلى الحياة، حيـــث يفـــترض أن الحياة واستمرارها قيمة(١٨) وهذا الكتاب كما يقول – لا يعرض لنا فقـــط أقتراحـــا بشأن إعادة تقييم القيم، ولكنه يشير إلى مشكلة القيم خاصة على أساس أنها الوظيفة المميزة للفلسفة في المستقبل... وليس من المبالغة أن نشير فيما يرى ايربان إلـــى التأثير المباشر وغير المباشر الذي قدمه نيتشه لتطور الإكســيولوجية الحديثـة(١٩) وهذا ناتج من وجهة نظره إلى التحول من المذهب العقلي إلـــى المذهـــب الإرادي

والنظام النشط للروح الإنساني كما نجد في نداء نيتشه إعادة تقييم القيم[٢٠] ويخبرنـا ايربان أن أعظم مغامرة روحية في حياته كانت تلك الليلة التي قـرأ فيـها أثنـاء دراسته في ألمانيا كتاب نيتشه "جينالوجيا الأخلاق" يقول: مع بزوغ ضوء الصبـاح وجدت نفسي أتفحص حطام معتقداتي، وأنا في حالة مزاجية غريبة، حالة ساورني فيها إحساس بأن هناك مهمة عظيمة ينبغي على القيام بها[٢١].

يقوم عمل نيتشه على إدخال مفهومي المعنى والقيمة إلى الفلسفة، أنه يريـد أن يتجاوز الميتافزيقا الغربية كلها بتحويلها إلى جينالوجيا، وهو لم يخف يومـا أن فلسفة المعنى والقيم يجب أن تكون نقدية. وأحد الحواجز الرئيسية لعمل نيتشه فيما يقول دولوز Deleuze هو كون كانط لم يقم بالنقد الحقيقي، لأنـه لـم يعـرف أن يطرح مشكلته باصطلاحات القيم بينما فلسفة نيتشه، كما نقرأ فـي أول صفحـات كتاب دولوز "نيتشه والفلسفة" تنطلق من الواقعة التالية: أن فلسفة القيم كما يؤسسـها ويصورها هي الأنجاز الحقيقي للنقد[٢٢] ينبغي أن نضع نقد نيتشه موضع التسـاؤل، ما يمثل في نظر نيتشه نفسه قراراً أساسيا لا يستلزم أي إعـادة فكريـة، وفكـرة أساسية يعمل أنطلاقا منها. إن نيتشه نفسه يقفز من فوق المشكلة الأنطولوجية فـي القيمة – كما يقول أوجين فنك – ويقيم مساءلته واشـكاليته علـى الخلفيـة غـير الواضحة لظاهرة القيمة، ولا يمكن أن نفهم في أي منحى فلسفي يتجه في مقولاتـه ومفاهيمه الموجهة للنقد الثقافي والسيكولوجي والجمالي، لا يمكن أن نفهم كل ذلـك ألا إذا أوضحنا قناعة نيتشه الجوهرية وتفسيره للوجود على أنه قيمة[٢٣].

يستتبع مفهوم القيمة في رأي دولوز قلبا نقديا، فمن جهة تظـهر القيـم أو تعطى كمبادئ. تفترض تقويم ما قيماً، تقدر، انطلاقا من الظاهرات لكن من جهة أخرى وبصورة أشد عمقا، إن القيم هي التي تفترض تقويمات، "وجـهات نظـر، تقديرات" تشتق منها قيمتها. والمشكلة النقدية هي قيمة القيم، التقويم الذي تنشأ منـه قيمتها، أي مشكلة خلقها[٢٤]. ويعرض كريستيان ديكـام، لمـا أسـماه الأنقـلاب النيتشوي في دراسته "فلسفة القيم" موضحا الدور الذي لعبه فرويد وماركس ونيتشه

في الفكر الحديث وأثر فلسفة نيتشه على نظرية القيم[٢٥].

### ثالثا كتابات نيتشه في القيم

وسنتناول في الفقرات التالية أعمال نيتشه في القيم سنتابع تحليلاته وكيفية إنجازه للمهمة التي نهض بها، وكيف تطورت في مؤلفاته المختلفة ويمكن القول أن كتابات نيتشه جميعها، حتى وأن كانت لا تحمل في عناوينها مصطلحات القيمة والأخلاق، فهي تدور في إطارها وربما في تفاصيل بنيتها الداخلية حول القيم. فالمعادلة الأساسية "الوجود = القيمة" إنما تشكل فيما يقول فنك Eugen Fink العنصر النوعي في فلسفته ولا يمكننا حذفه دون أن نحذف نيتشه بكامله معه، فهو لديه مبدأ إجرائي أساسي. إن نيتشه لا ينظر إلى الميتافيزيقا من وجهة نظر أنطولوجية، بل من وجهة نظر أخلاقية. إن نيتشه كما يؤكد فينك لا يتفحص التصورات الأنطولوجية بل يعتبرها فقط بمثابة أعراض تشير إلى نزعات من الحياة، أنه لا يطرح مشكلة الوجود على الأقل بالطريقة التي بحثت بها طوال قرون، فمشكلة الوجود تستوعبها مشكلة القيمة[٢٦].

وإذا كان هناك من يقسم حياة نيتشه وأعماله إلى مراحل زمانية متعددة[٢٧] مقابل من يرفض هذا التقسيم باعتبار أن أخر أعمال الفيلسوف ليست بالضرورة أكثرها نضجا وجراءة فأننا سنتابع تحليل أعمال نيتشه وفقا لتقديمه لها في كتابه "هذا هو الإنسان". Ecco Home ويحدد لنا نيتشه مهمته في الفقرة الثانية من تصديره للكتاب ويقدمها لنا عن طريق السلب، فهو يرفض أن يقيم أوثانا جديدة وأخر ما يعد به هو أن يحسن البشرية. فمهمته هي تحطيم الأوثان. ويفسر لنا نيتشه ما يقصده بالأوثان وهي المثل الزائفة الذين نخلقها بديلا عن الواقع وما تقدمه المثل من قيم عليا بالضرورة على النقيض والضد من قيم الحياة والإنسان[٢٨].

ونستطيع الوقوف على ما أنجزه من مهمته بتحديد توجهاته في كتبه المختلفة كما يعرضها لنا في هذا هو الإنسان. وهو يرى أن الأخلاق Morality قد زيفت

كل شئ نفسيا حين حولت الحب إلى غيرية"[٢٩] بينما يرى أن كل تسوية للحب للحياة الجنسية هو جريمة ضد الحياة[٣٠] ويؤكد لنا على الأساس الذي يقيم عليه الأخلاقية وهو الحياة، يظهر ذلك في أول مؤلفاته ميلاد التراجيديا The Birth of tragedy فتأكيد قيمة هو أكثر الحقائق ثباتا في العالم والحقيقة[٣١].

ومن هنا يبرز العنصر الديونيسوسي ويعلن منه مقابل العنصر الأبولوني. يقول في الفقرة الرابعة بزهو المنتصر "دعوني أؤكد نجاحي على ما تم خلال الأعوام الألفين التي عارضت الطبيعة وحطت من قدر الإنسانية، إن تأكيد الحياة، هو الذي ينهض برفعة البشرية وتهيئة حياة خصبة مليئة بالوفرة[٣٢]. وسوف نتناول على التوالي تحليلات نيتشه للقيم كما ظهرت في "إنساني، إنساني للغاية" "ما وراء الخير والشر" جينالوجيا الأخلاق، والصورة التي ظهرت عليها في "إرادة القوة" بل أن كتبه الأخرى تعرض بشكل غير مباشر أراءه الأخلاقية فهو في مولد التراجيديا ١٨٧٢ يرى أن المأساة الأغريقية تحدي بطولي لقوى الموت وأقبال على الحياة و"كتاب فجر" أو خواطر في الأوهام الخلقية، يقدم إنسان حفر في الأرض وسار في الظلام ثم صعد إلى النور، إلى فجره الخاص. هبط إلى الأعماق ليهدم أسس البناء الخلقي القائم ويهدم الثقة بهذه الأسس؛ الفضيلة، حب القريب، أحتقار الجسد، كل ما هو مسيحي، وكل القيم السائدة، وذلك من أجل أخلاق جديدة، وفي العلم المرح يتخذ نفس الموقف الذي أتخذه في "فجر" ضد الأخلاق السائدة. أنظر تحليل يوحنا قمير لمؤلفات نيتشه في كتابه: نيتشه نبي المتفوق، منشورات دار الشرق، بيروت ١٩٨٦ وكان كتاب هكذا تكلم زرادشت دفاعا عن الحياة، الجسد، في وجه النفس والأخلاق التقليدية، والميتافزيقا، لقد اختار نيتشه زرادشت كمحطم للأخلاق القديمة باسم قيم جديدة مختلفة كلية، يانكو لافرين: نيتشه، ترجمة جورج جحا، ص ١٢٨.

أ- يظهر لنا نيتشه في "إنساني إنساني للغاية" ١٨٧٨ كثيرا من القضايا المتعلقة بالأخلاق والقيم، التي سنجدها فيما بعد أكثر تفصيلا وعمقا في كتاباته اللاحقة خاصة "ما وراء الخير والشر" و"جينالوجيا الأخلاق" ويتكون الكتاب الأول

من "إنساني إنساني للغاية" من تسعة فصول تدور حول الأخـــلاق بـالمعنى الواسع. ويتناول المبادئ والغايات، خدمة لتاريخ الأحاسيس الأخلاقية، الحيـاة الدينية، روح الفنانين والكتاب، خصائص الحضارة الراقية والحضارة الدنيـا، الإنسان في المجتمع، المرأة والطفل، نظرة على الدول والإنسان وأخيرا وحيدا مع نفسه.

ويهمنا أن نتوقف عند القضايا الأخلاقية والقيمية كما ظهرت للمرة الأولـــى في هذا العمل وكيف تطورت في أعماله اللاحقة خاصة أن نيتشه يشير إليه مـرات عديدة في الدراسة الأولى من "جينالوجيا الأخلاق" باعتبار أن ما جاء في الأخـــير توسيعا لبعض ما جاء في إنساني، وأول ما نود الإشارة إليه في هذا السياق هـــو إحساس نيتشه القوي بصواب أفكاره وتقديمها وكأنها قدرية وبثقة مستقبلية، ويـرى أن البشر الذين سيتقبلون هذه الأفكار في البداية بنوع من الريبة سرعان ما تغويـهم إعادة النظر في تقييم الأشياء "سيخرج المرء بنوع من الرعب والريبة بخصـــوص الأخلاق، بل يتم تشجيعه على أن يدافع ولو مرة واحدة عـــن أسـوأ الأشـياء"[٣٣] والمقصود أسواء الأشياء في عرف الأخلاق السائدة التي يثور عليها نيتشه وينـأى بنفسه بعيدا عنها لذا فهو – كما يقول – "لا أخلاقي" A.moralist وهي عبارة علينا أن نقف أمامها طويلا. فهو لا أخلاقي بالمعنى المتعارف عليه للأخلاق الســائدة، لأنه يتحدث ضدها، خارج عنها، أنه يقف "بمعزل عن الخير والشـر"[٣٤] يتسـاءل عن إمكانية قلب القيم؟ "ألا يمكن قلب كل القيم؟ والخير ألا يكون هـــو الشـر ؟ ألا يحتمل أن يكون كل شئ خطاء؟[٣٥] أن الخير والشر عبارات فقدت كـــل معناهـا وعلينا أن نعيد النظر فيها. فليس العالم أو وقائعه المختلفة خيرة أو شريرة أنه هنـا يبدو مثل فتجنشتين يرى أن القيم والفضائل ذاتية، ونحن الذين نخلع عليها معناها. "أن العالم بداهة لا يبدو خيرا ولا شريرا، لا يبدو أنه هو الأفضل أو الأســوأ، وأن مفاهيم "خير" و "شرير" لا معنى لها ألا بالنسبة للإنسان، بل أكثر من ذلك، أنـــهما ربما لا يكونان مبررين هذا إذا أخذنا بعين الاعتبـــار الطريقـة التـي يتـم بـــ

استعمالهما عادة. وسواء كان ذلك قدحا أو تمجيدا فأنه يجب علينا التخلص من هـذا التصور للعالم[٣٦].

إن نيتشه الذي عده البعض فيلسوف الحياة لتأكيده على قيمة الحياة يؤكد لنـا على أهمية إعادة النظر في قيمة الحياة ليس فقط من منطلق منطقي بل من خـلال الميول الإنسانية، الرغبة، المنفعة، الذاتية" إن قيمة الحياة ترتكز بالنسـبة للإنسـان العادي على كونه يولي نفسه أهمية أكبر من التي يوليها للناس[٣٧]. فالذاتية أو لنقـل الأنانية هي أساس تحديد الأخلاق وترتيب المنافع "الأنانية مقولة أساسية في أخـلاق نيتشه وهي أقرب إلى الدفاع عن النفس. فإذا كنا نقبل أخلاقية الدفاع عـن النفـس فمن الواجب علينا أن نقبل كذلك كل تمظهرات الأنانية – فنحن نفعل الشـر كـي نضمن بقاءنا وحمايتنا. نسلم بأن الأساءة عن قصد أخلاقية حيـن يتعلـق الأمـر بوجودنا أو أمننا"[٣٨] أن التأكيد على المنفعة يتضح لدى نيتشه بحيث يقرب البعـض بينه وبين وليم جيمس كما فعل فريدريك ألفاسون nosF.A Olaf في دراسته "نيتشه كانط والوجودية" حيث يرى أننا يمكن أن نفهم المغزى الحقيقي لأسهام نيتشه فـي الأخلاق في محتوى نظريته العامة في الحقيقة وتطبيقاتها في مجال القيم. ويرى أنه مثل العديد من البراجماتيين يعتقد أن جميع معارفنا وكل نماذج تجربتنا التصوريـة تتضمن عنصرا تقيميا ويربط بينه وبين جيمس ففي الوقت الذي يحاول فيه نيتشـه إعادة تفسير الفكرة العامة للحقيقة بهذه الروح البرجماتية فأنه يتعرف علـى فـرق أساسي بين تأسيس حقيقة القضايا الفعلية والأفعال الإرادية عن طريق غايتها"[٣٩].

لقد أدرك نيتشه في هذه الفترة بعد تعرفه على أعمال بـول ري eeRPaul – الذي يشيد به[٤٠] – أولوية الدراسة النفسية للأخلاق، وضرورة البحث عن أصل الأحاسيس الأخلاقية" وهو ما سنجده أيضا في "جينالوجيـا الأخـلاق". أن نيتشـه يتحول إلى البحث التاريخي، ويفصل في تاريخ الأحاسيس الأخلاقية[٤١]. وفي فقـرة هامة يتناول "ازدواجية ما قبل تاريخ الخير والشر" فللخير والشر تاريخ فـي روح الأعراق والطبقات المهيمنة؛ الخير ينتمي إلى "الخيرين" إلى جماعة لديها إحساس

بالتضامن، لأن كل أفرادها يرتبطون فيما بينهم بروح الثأر، الشرير ينتمــــي إلــى "الأشرار" من ليني العريكة والعاجزين الذين لا يعرفون للتضامن معنى، الخــيرون طبقة الأشرار ركام. الخير والشرير مرادفين للنبيل والحقير، للعبد والسيد"(٤١).

ويتناول المراحل التاريخية الثلاث من حياة الأخلاقية التــي سـيفيض فــي تفاصيلها في كتابه "بمعزل عن الخير والشر"(٤٢). وهذا ينقلنا إلى ما قدمه نيتشه في هذا العمل ؛ الذي يؤسس ويمهد الطريق إلى تجاوز الأخلاقية السائدة والنظر إليــها بمعزل عما تعارف عليه من أجل تأسيس قيما جديدة، هنا يقلب نيتشه، ويدعو إلــى قلب القيم وهذا هو موضوع الفقرة التالية.

**ب- يميز نيتشه " فيما وراء الخير والشر" بين ثلاث مراحل في تطور الأخـلاق. الأولى، وهي الفترة الأطول في التاريخ البشري، والتي أستنبطت قيمة الفعـل من النتائج المترتبة عليه وليس من الفعل في ذاته ويسمي هذه المرحلة ما قبل الأخلاق. ثم تحول إضفاء لا على نتائج الفعل بل على نسبه، نتيجة سيادة القيم الأرستقراطية والإيمان به "النسب"، الأصل descent وذلك في المرحلة الثالثة التي يطلق عليها، المرحلة الأخلاقية نتيجة إدراك "الأنا"، "الذات" ومن هنـــا علينا إعادة تأكيد الذات، فهي المنوطة بعملية قلب القيم، وتحويـــل أساســها وذلك ما يطلق عليه نيتشه؛ خارج، أو ما وراء الأخلاق(٤٤).**

**إن ما يهدف إليه من تأكيد الذات وتحقيق "إرادة القوة" يظهر في إعادة نظــر جذرية للقيم وتحويلها من قيم العامة أو العبيد إلى قيم السادة، ونظرا لســـيادة قيــم العامة في المجتمعات، وهي الأخلاق السائدة فإن قيم القوة والنبالة والاستعلاء تعــد خطرا، ولا أخلاقية، ونيتشه هو الذي يطالب بأخلاق القوة يعد - كما يصف نفسه - لا أخلاقي وهو وصف مضلل للقارئ الذي يتوقف عند المعنى السائد للأخلاق وقـد يكون متناقض حيث يصدر عن فيلسوف دارت أعماله جميعها حول الأخـــلاق. إن معنى اللاأخلاقية ليس ضد الأخلاق (السائدة) التي يمكن أن نصـــف مـــن يتبعــها بالأخلاقي، ومن لا يتبعها - وإن كان يؤمن بها ويخضع لها - باللا أخلاقي بــل أن**

المقصود باللا أخلاقي A-Moralist هو من يقف خارج هذه الأخلاق السائدة العبيد والضعف بمعزل عن الخير والشر المتعارف عليه.

إن ما يرفضه نيتشه في أخلاق عصره والتي ترجع إلى الأفلاطونية وإلـــى سقراط، والتي دعمتها المسيحية أخلاق العبيد والقطيـــع، hard animal morality هو أنهاليست الأخلاق بالألف واللام أنها نمط واحد من الأخـــلاق الإنســـانية مـــن الممكن أن يوجد معها إلى جوارها وخلفها أشكال أخلاقية عديدة وهذا ما يبحث عنه نيتشه ويندب نفسه للقيام به وهو إيجاد السوبر أخلاق، التي تقاوم الأخلاق الســائدة وترفضها وتتجاوزها(٤٥) وذلك مقابل الديموقراطية الحاليـــة التـــي هـــي وريثـــة المسيحية، وهي صورة من صور تداني الإنسان. يدعو نيتشـــه الســـادة الأقويـــاء المتميزين إلى أن يتجهوا بالأخلاق وجهة جديدة ويعيدوا تقييم القيم.

يرى شاخت أن التسمية "لا أخلاقي" ليست دقيقة تماما حين يصف بها نيتشه نفسه فهي تشير إلى تبسيط وتشويه حقيقة موقفه من هذه القضايا. فمفهوم الأخـــلاق بالنسبة إليه كان يعني معاني متعددة وهو حين يصف أخلاق أوربا بأنـــها أخـــلاق القطيع كان يبين أنها نوع واحد من الأخلاق الإنسانية ومعها وبجوارها العديد مـــن الأنواع الأخرى. لقد كان يبحث في الأشكال التاريخية للأخـــلاق والمعنـــى العـــام للأخلاق وفي الأخلاق باعتبارها قضية الإنسان القادرة على تحقيق إنسانية أمثل(٤٦) لقد كان يؤكد على أنه لا توجد أخلاق مطلقة، وأن الحكم الأخلاقي يعتبروهم وأنـــه لا توجد حقائق أخلاقية ثابته. والقضية الرئيسية بالنسبة له عدم وجود ظواهـــر أو وقائع أخلاقية ولكن يوجد فقط تفسير أخلاقي لتلك الظواهر. يؤمن نيتشه بضـــرورة الأخلاق ودورها لذا عدل عن رأيه وقرر أنه توجد حقائق أخلاقية وأنها تخرج عن أن تكون "كذبة ضارة" و "خداع خطر" وأكسبها شرعيتها وأهميتها في ضوء فلسفته الأنثروبولوجية ونظرية القيمة(٤٧).

ويرى أن المطالبة بأخلاق واحدة للجميع يعني الأضرار بالإنسان الأعلـــى تحديدا. أن ثمة تراتبية بين إنسان وإنسان يؤكد عليها نيتشه وبالتالي بين أخـــلاق

وأخلاق[٤٨] يرفض نيتشه أخلاق القطيع ويقصر حق خلق القيم على السادة "خلـــق القيم هو من حق السادة"[٤٩] وذلك تبعا لنظرية أخلاق السادة والعبيد، التي يعرضـها لنا في فقرة طويلة في ما وراء الخير والشر يقول: "أثنــاء تجوالــي بيــن أنــواع الأخلاق التي سادت اليوم على الأرض، أو ما تزال عثرت على ســمات معينــة أرتبط بعضها ببعض وظهرت بصورة منظمة حتى ظهر لي في النهايـــة نوعيــن أساسيان بينهما فارق جوهري هما: أخلاق السادة وأخلاق العبيد فقد ظهر التميــيز بين القيم الأخلاقية عن جنس قوي غالب أدرك تميزه عن الجنس المغلوب، أو عــن العبيد المغلوبين، يحدد الجنس الأقوى الغالب مفهوم "الخير" فالنبلاء هم من يحددون القيمة، أنهم خالقي القيم، القيم التي تمجــد الــذات وجوهرهــا الشــعور بــالتدفق والامتلاء"[٥٠] وتميز كاترين بارسونز في دراستها نيتشه والتغيير الأخلاقــي بيــن الإصلاح الخلقي والثورة الأخلاقية، الأول وظيفتـــه المحافظــة علــى الأخــلاق المتعارف عليها والثاني رفض هذه الأخلاق والتمرد عليها بخلق وإبداع قيم جديــدة وأنه، بين مختلف الفلاسفة يقف نيتشه بمفرده باحثا عن التغير الذي يمثــل ثــورة أخلاقية تتصب على التقاليد الراسخة للأخلاق من أجل إبداع أخلاق جديدة[٥١] لــذا يلجاء نيتشه إلى الجينالوجيا للبحث في منشأ الأحكام الأخلاقية وكيف تحدد معنــى "الخير" و"الشر" وهو العمل التأسيسي للقيم عند صاحب إرادة القوة.

جـ- يقدم لنا "جينالوجيا الأخلاق" ١٨٨٧ سيرة حياته أفكاره التي تتعلق بــأصل الأحكام الخلقية المسبقة. ويرجعها إلى تلك الفقرات في "إنساني، إنساني للغاية ١٨٧٦- ١٨٧٧ حيث وجدت أول تعبير عنها بينما يعود التفكير فيـــها إلــى فترة أسبق من ذلك. وهذا الامتداد الزمني والتفكير الدائم يوضح أنها تصـــدر من إرادة أساسية للمعرفة. صدر عنها انشغاله المبكر والــذي يــدور حــول سؤال: ما هو الأصل الذي علينا أن ننسب له أفكارنا حول الخير والشر؟ وقـد جعله موقفه النقدي من كانط الذي يحضر حضورا سلبيا دائما في تفكير نيتشه الأخلاقي[٥٢] الداعي إلى اللاأخلاقية -يميز بين الحكـم اللاهوتــي المســبق

والحكم الأخلاقي المسبق، أي أن يتوقف عن البحث عن أصل الشر في مـــا وراء هذا العالم. ألا أن تعمقه في الدراسة التاريخية الفيلولوجيـــة واهتمامـــه الكبير بالمسائل النفسية حول هذه الإشكالية إلى: في أية شروط عمد الإنســان إلى إيجاد مقياسي الخير والشر بهدف استعماله في حياته، وما هي قيمة هـــذا المقياسين؟ وهل نتج عنهما تطور أم عرقلة تطور البشرية؟ هل هـــي تعبـــير عن مظاهر البؤس والفقر الروحي والانحطاط؟ أم عن السعادة والقوة والثقـــة بالمستقبل والحياة؟ وظلت كما يخبرنا نيتشه الأجوبة على هذه الأســـئلة تولـــد أسئلة جديدة، تزداد وتتسع حتى يتحدد تفكيره وتتضـــح معـــالم فلســـفته فـــي الأخلاق والقيم(٥٣).

لقد كان كتاب بول ري Poul Ree "في أصل المشاعر الأخلاقية" الذي أشاد به نيتشه هذه الفترة باعجاب في "إنساني، إنساني للغاية" في مواضع عديدة هو الذي حرك بعنف تفكيره ويرجعنا إلى ما كتبه من شذرات في كتابه السابق حـــول هـــذه القضايا مثل: "حول الأصل المزدوج للخير والشر" أي اختلاف هذيـــن المفـــهومين وفقا لنشأتهما عن الأسياد أو عن العبيد. الشـــذرة ٤٥، قيمـــة الأخـــلاق الزهديـــة وأصلها، الشذرة ١٣٦ وما يعادلها ثم حول أخلاقيـــة العـــادات، الشـــذرة ٩٩،٩٦ والمجلد الثاني الشذرة ٨٩، ٩٢(٥٤).

والحقيقة أن الباحث المتعمق لفلسفة نيتشه الأخلاقية يدرك أن قضية نيتشـــه وتفكيره يتجاوز ما طرحه من تساؤلات وافتراضات حول أصل الأخلاق لقد كـــان انشغاله وتفكيره يتعلق "بقيمة الأخلاق".

إن نيتشه هنا يفكر من خلال وضد شوبنهور، خاصة فيمـــا يتعلـــق "بقيمـــة الشفقة" التي رأى فيها نيتشه، الإرادة التي تنقلب على الحياة، وهي ضـــرب مـــن البوذية الجديدة التي تتجه نحو العدمية ويقوده هذا التفكير الذي يمتزج فيـــه الشـــك والخشية إلى إعادة النظر في الأخلاق السائدة وتجاوزها. يقول: "أننا في حاجة إلـــى نقد القيم الأخلاقية، وإعادة طرح قيمة هذه القيم للبحث لمعرفة الشروط التي ولدتـــها

ونشأت فيها وتشوهت"(٥٥) لقد كان نيتشه يسعى، من خلال، ما طرحه من مشكلات حول نظرة بول ري "في أصل المشاعر الأخلاقية" إلى تعبيد اتجاه نحـــو تـــاريخ حقيقي للأخلاق يحل شفرة النص الهيروغليفي الطويل الذي يتحدث عـــن مـــاضي الأخلاق البشرية. يستدعي نيتشه معرفته الفيلولوجية لتحديد معنى "خير" في اللغات المختلفة. فهي تنتج عن التميز والنبل وتتولد عنها فهي تعني المتميز مـــن حيـــث خلقه. أنها ترتبط بالأرستقراطية، يرجع نيتشه لفظة gut خير الألمانيـــة ويقارنـــها ببعض الكلمات الشبيهة بها إلى der göttliche، الإلهي أو الفرد الذي ينسب (مـــن نسب) الآلهة، ومرادفه (Goth) اسم لفئة من النبلاء. ويقترح نيتشـــه فـــي نهايـــة دراسته الخير والشر في "جينالوجيا الأخلاق" وضع الأسس والشروط التمهيدية مـن أجل تحديد قيمة القيم، بدراسة تطور المفاهيم الأخلاقية عن طريق الإفادة من جهود الفيلولوجيا والطب وعلم النفس. "وعلى كل هذه العلوم مـــن الآن أن تبـــدأ بتمـــهيد الظروف التي تخدم الفيلسوف، إن تفهم هذه المهمة بمعنى مشكلة القيمة، أي تراتبية القيم(٥٦) فبالنسبة إلى نيتشه ليس هناك في العالم بأسره قضية تســـتحق أن يوليـــها المرء اهتمامه الجدي بقدر ما تستحق هذه القضية(٥٧).

ينتقد نيتشه في المقالة الأولى من "الجينالوجيا" الخير والشر اتجاه النفسـانيون الإنجليز في البحث عن أصل الأخلاق بسبب أفتقادهم الحس التـــاريخي، وإذا كـــان هؤلاء يرون أن الخير ينتج عن الحكم على الفعل غير الأناني من قبل مـــن يعـــود عليه هذا الفعل وينتفعون به، ثم نسي هذا الأصل وأصبح يطلق الحكم"خير" علـــى الأفعال الإيثارية غير الأنانية. فأن نيتشه يرى مقابل ذلك أن الحكم على فعل بأنـــه خير – لم يصدر عن هؤلاء الذين وقع عليهم فعل الخير، المتلقين له، بل عن مـــن صدر عنهم؛ وهم البشر الأقوياء ذوى المنزلة السامية والارقى وهم أنفسهم الذيـــن اعتبروا ذواتهم أخياراً وحكموا على أفعالهم بأنها خيرة. فأسسوا بذلك تقديـــر هـــذه الأفعال وأعطوا لأنفسهم حق خلق القيم وتحديدها، انطلاقـــا مـــن هـــذا الشـــعور بامتيازهم عن الآخرين. هذا الشعور – كما يؤكد نيتشه – بالتفوق والاختلاف هـــو أصل التميز بين الخير والشر(٥٨).

هنا علينا أن نتوقف لنشير إلى أن الأحكام الأخلاقية والتقيمات المختلفة وتسميات الخير والشر ترجع إلى إطلاق أحكام حول الأفعال التي تسلكها الطبقات المهيمنة، فهي ترجع إلى اللغة، واللغة عند نيتشه في أصلها فعل من أفعال السلطة صادر عمن لهم الغلبة والسيطرة. "فتسمية الشئ هي تملكه" فإذا كان هذا صحيحا فإن التضاد بين الأناني والمنزه في الحكم على الأفعال يظهر في فترات تداني التقيمات الأرستقراطية.حيث تسود احكام العامة وتسيطر كما في أوربا الحالية التي تساوي بين أخلاقي وغير أناني. ومن ثم يظهر التقابل بين أخلاق القوة وأخلاق الضعف، أخلاق السادة وأخلاق العبيدن أخلاق الأرستقراطية المقاتلة وأخلاق الكهنة والتقويم سجال بينهما. تقوم الأحكام القيمة لدى الأرستقراطية المقاتلة اعتمادًا على البنية البدنية والصحة الموفورة والحيوية الناتجة عن الاستعداد للحرب، بينما تقوم التقييمات عند الكهنة على شروط أساسية مختلفة، تدور حول كراهية الحرب بسبب العجز، الذي يولد لديهم الحقد(٥٩) ويمثل هؤلاء اليهود- الذي يقتضي موقف نيتشه منهم دراسة خاصة- هذا الشعب الكهنوي الذي ظل في صراع دائم مع أعدائه حتى تم له اجراء تغيير جذري على جميع القيم، يقول نيتشه: لا يقارن ما بذل من جهود ضد النبلاء، الأقوياء، السادة بما فعله اليهود، أنهم من تجرؤا بطريقة منطقية على قلب معادلة القيم الأرستقراطية رأسا على عقب (خير، نبيل، قوي، جميل، سعيد، محبوب إلى الله) وانطلاقا مما يحملونه من كراهية الحقد والعجز، أكدوا هذا القلب للقيم، "أن المساكين وهم الطيبون والفقراء والعجزة والصغار والمحتاجون هم وحدهم أصحاب التقوى وبالمقابل فإن النبلاء الأقوياء الطغاة الجشعين سيظلون إلى الأبد منبوذين ملعونين(٦٠).

إن نيتشه يؤكد على القول بأن تمرد العبيد في الأخلاق قد بدأ مع اليهود، "بينما نجد أن كل أخلاق أرستقراطية تولد من تأكيد لذاتها نجد أن أخلاق العبيد توجه رفضا لكل ما لا يشكل جزء من ذاتها، لما هو مختلف عنها "لا أنا " ما هذا الرفض؟، هذا القلب للتقييم ينتمي في جوهره إلى الحقد(٦١) هنا إذن أصل مزدوج، أصلين لمفهوم الخير، حسب نشأتهم الأول لدى النبلاء، الأرستقراطية، المقاتلة،

والثاني لدى الكهنة الذين قلبوا معناه، وبدأ ذلك بدافع العجز والحقد لدى اليهود الذين غيروا دلالة الفضائل وحولوا معنى القيم يقول في "ما وراء الخير والشر" إن اليهود الشعب الذي "ولد للعبودية" حققوا معجزة قلب القيم reversal of values التي قدمت خطر جديد للحياة على الأرض. لقد أذاب melted أنبياؤهم أفكار "غني"، "شرير" "عنيف" و"حسي" إلى فكرة واحدة وحول "العالم" إلى معنى العار shameful وفي عملية قلب القيم هذه – في جانب منها استعمل لفظ فقير بمعنى مقدس holy وصديق. باليهود يبدأ تمرد العبيد في الأخلاق[٦٢]. وذلك على النحو الذي يذكره نيتشه: "فالعجز الذي لا يلجأ إلى الثأر يتحول عن طريق الكذب إلى صلاح وخيرية، والجبن إلى "تواضع" والأنقياد لمن يبغضون "طاعة" والرضى "صبرا" بل فضل" "العجز عن الأنتقام" يتحول إلى رغبة عنه بل إلى صفح عن الإساءة[٦٣].

لقد ظهر التعارض بين قيم: الخير والشر وتحدد في هذا التقابل بين روما ياهودا Rome aginst Judaea وياهودا ضد روما. كان هناك شعور أن في اليهودي ما هو مضاد لطبيعة روما ويقع منها على طرف نقيض، فهو كائن تستبد به الكراهية للجنس البشري[٦٤] لقد خص نيتشه روما بالقوة لمعرفة أي أخلاق تسود الأن لقد أنتصرت أخلاق القوة حتى ظهر الحقد اليهودي وإن عادت قيم السيادة والقوة والنبل في عصر النهضة، لكن سرعان ما انتصرت ياهودا من جديد بفضل حركة الإصلاح ومع الثورة الفرنسية حين تهاوت أخر معاقل السادة النبلاء. لقد كان "جينالوجيا الأخلاق" متجها نيتشاويا قدمه مقابل الميتافيزيقا للبحث عن الأحكام المسبقة في ميدان الأخلاق يقول في الفقرة السادسة من تمهيده للكتاب "أننا في حاجة إلى نقد القيم الأخلاقية، ولذا فعلينا أولا أن نضع قيمة القيم موضع سؤال أن نعرف شروط نشأتها والظروف التي ساعدت على ذلك[٦٥]، ويظهر فيه الدراسة النفسية للأخلاق التي ما فتئ نيتشه يؤكد عليها، مما دفع تلاميذ فرويد أن يتخذوا من التماثل والشبه بين فرويد ونيتشه موضوعا لأحد مؤتمراتهم أعتمادا على أطروحات جينالوجيا الأخلاق[٦٦].

د- وفي مقدمة أفول الأصنام يشير نيتشه إلى إنجاز مهمته ويحدد لنا تاريخ ٣٠

سبتمبر ١٨٨٨ باعتباره اليوم الأول الذي فيه الكتاب الأول من قلب جميع القيم[٦٧] ويؤكد على أن الحياة هي أساس الأخلاق ومصدر القيم، أخلاق القوة بالطبع، بينما الأخلاق السائدة، أخلاق العبيد، فهي طبيعة مصادرة ويرى أن "مهاجمة النزوات تعني مهاجمة الحياة"[٦٨] ويضع ذلك فيما يشبه القاعدة الذهبية، البديهية وهي "أن كل أخلاق سليمة تسودها غريزة من غرائز الحياة"[٦٩] وهذا يجعلنا نستدعي كل ما قاله أفلاطون عن الفضائل باعتباره مضادا لفهم نيتشه، لذا فهو – أي صاحب إرادة القوة أن أخلاق سلبية يقول تحت عنوان "قضية سقراط" أن كل أخلاقية الفلاسفة الإغريق انطلاقا من أفلاطون محددة بدوافع مرضية[٧٠] وهذا ينطبق أيضا على أخلاق المسيحية التي هي من وجهة نظره امتداد ووريثة للأخلاق الأفلاطونية، بل كل أخلاق الكمال بما فيها المسيحية تقوم على سوء فهم... أن يرغم المرء على مقاومة غرائزه، تلك صيغة الانحطاط. فما دامت الحياة تسلك منحنى تصاعديا، فالسعادة تساوي الغريزة،[٧١]" "إن المسيحية عنده – وهي امتداد لليهود قلب لكل القيم الآرية، انتصار لقيم المنبوذين، بشرى يبشر بها المتواضعين والفقراء، ثورة التعساء والمشبوهين، والمخفقين العامة ضد الـ"نسب" أنها انتقام المنبوذين الأبدي مقدما– كدين المحبة"[٧٢].

وقبل أن نسترسل في تحديد مفهوم القيم والأخلاق ومحاولة نيتشه لقلب القيم نتوقف عند دراسة فيليبا فوت Philippa Foot "نيتشه إعادة تقييم القيم" التي تناقش موقفه من الأخلاق المسيحية وتنتقد هذا الموقف حيث رفض نيتشه فضيلة التواضع والتعاطف وتفضيله حب الذات على الاهتمام بالآخرين[٧٣] إن أيجاد مقياس للأخلاق ورؤية القيم هي ما يهدف إليه نيتشه وهذا ما يستدعي وجود مراقب محايد خارج نطاق أنواع الأخلاق المتعارف عليها، أن الأخلاق كما فهمت حتى الأن وكما قدمها شوبنهور هي "نفي إرادة الحياة" لذا يطالبنا نيتشه بتأكيده الحياة، ليس أنطلاقا من داخلها وأنما من عبر رؤية عميقة لتاريخ الأحاسيس الأخلاقية ونظرة من خارج أنماط الأخلاق المتعارف عليها "يلزم أن يكون المرء خارج الحياة وفضلا عن

ذلك، أن يفهمها أكثر من أي كان، أكثر من الكثيرين من أولئك الذين عاشوها، لكي يكون له الحق فقط في أن يعرض لقضية قيمة الحياة: أننا هنا بإن الحياة كمصدر للقيم والتقييم، هي التي تقيم عندما نتحدث عن القيم فأنما نتحدث بوحي نتحدث في وجهة نظر الحياة نفسها: "أن الحياة هي التي تقوم" من خلالنا في كل مرة نضع فيها قيما[٧٤] أن الأخلاق في كونها تؤسس في المطلق وليس بالقياس إلى الحياة أو مراعاة للحياة هي عند نيتشه خطأ جوهري[٧٥] ويوضح لنا ذلك بقوله أن هذه "الطبيعة المضادة"، التي هي الأخلاق، ليست في حد ذاتها ألا حكم قيمة عن الحياة. ولكن عن أي حياة؟ عن أي نوع من الحياة؟ الجواب – وقد سبق أن قدمه لنا – الحياة الضعيفة المملة المذمومة[٧٦].

## رابعا: القيم وإرادة القوة

ربما يعد كتاب "إرادة القوة" Der will zur macht الذي يحمل عنوانا فرعيا هو محاولة في إعادة تقييم كل القيم، التعبير الكامل والأخير لفلسفة نيتشه ككل. والعمل كما نعلم نشر بعد وفاته عام ١٩٠١ في الأعمال الكاملة، وهو تجميع قامت به إليزابيث فويرستر نيتشه[٧٧]، يرى فيه هيدجر متابعة نيتشه ومساءلته للفلسفة الغربية"أنه يستدعي الفكر الذي عاد في فلسفته الميتافيزيقية إلى بداية الفكر الغربي، ويضع نفسه في مقدمة معارضة العدمية "فيلسوف – فنان" وأن الرؤية التي يقدمها ليست "جمالية ألا في ظاهرها" و"ميتافيزقية" في أعمق مقصدها[٧٨]. وهذه الرؤية الميتافزيقية هي محاولة إعادة تقييم كل القيم. وبالتالي فهو أي الكتاب يقدم لنا الصورة النهائية للقيم عند نيتشه أعتمده كل من حاول تقديم فلسفة نيتشه سواء بشكل موجزمثل ماجل Magill[٧٩] أو بشكل موسع كما نجد لدى كوفمان الذي اهتم اهتماما كبيرا بفلسفة نيتشه لقد ترجم له أعمال متعددة وكتب عنه كتابه الضخم "نيتشه فيلسوفا وسيكولوجيا وضد المسيح"[٨٠]* حتى في كتبه التي لا تدور حول فيلسوف إرادة القوة[٨١] وكذلك بدوي في عرضه لفلسفة نيتشه.

وبنية العمل رباعية، يتكون من أربعة كتب داخل كل منها أقسام الكتاب الأول العدمية Nihilism ويتناول العدمية وتاريخ العدمية الأوربية. والثاني نقد القيم العليا الحالية ويتكون من أقسام ثلاثة هي: نقد الدين، نقد الأخلاق Morality نقد الفلسفة، ويقدم الكتاب الثالث مبادئ التقييم الجديد. في مجالات أربعة: إرادة القوة كمعرفة، إرادة القوة في الطبيعة، إرادة القوة كمجتمع وكفرد وإرادة القوة باعتبارها فناً.والكتاب الرابع، التأديب والتهذيب ويتكون من أقسام ثلاثة هي: نظام التراتب، وديونيسوس، والعود الأبدي.

وهو يؤكد فيه إن الوجود ليس إلا الحياة، وليست الحياة إلا إرادة، وليست الإرادة إلا إرادة القوة، إن الحياة لا تستطيع وفق نيتشه أن تحيا ألا على حساب حياة أخرى، لأن الحياة هي النمو، وهي الرغبة في الأقتناء، والزيادة فيه، وما دامت كذلك فهي كما يقول بدوي إرادة سيطرة واستيلاء وتملك وتسلط وخضوع(٨٢) أني توجهت فلن تجد غير إرادة القوة فهي الدافع الحقيقي في النفس، وهي العامل الجوهري في الجماعة والدولة(٨٣) وإرادة القوة فيما يقول بدوي هي سر الوجود، فلنبن على أساسها إذن مستقبل الوجود(٨٤) وهذا ما يتكرر عند صلاح قنصوة حيث التقويم هو الوجود، والحياة والوجود شئ واحد لأن كليهما تقويم، الحياة تقويم وإرادة ولكنها إرادة قوة، لأن الحياة لا تستطيع أن تبقى ألا على حساب حياة أخرى فالحياة هي النمو، وهي الرغبة في التملك، فالحياة إذن وهذا ما يتكرر عند صلاح قنصوة حيث التقويم هو الوجود، والحياة والوجود شئ واحد لأن كليهما تقويم، الحياة تقويم وإرادة ولكنها إرادة قوة، لأن الحياة لا تستطيع أن تبقى ألا على حساب حياة أخرى فالحياة هي النمو، وهي الرغبة في التملك، فالحياة إذن رادة قوة أي إرادة تسلط واستيلاء، وتملك وإخضاع(٨٥).

وإرادة القوة هي حقيقة فلسفة نيتشه، أن مصدر قلب القيم كما يؤكد إميل بيربيه ليس التأمل والتحليل بل محض إثبات القوة – وهي محض وجود – أن يكون المرء ملزما بتبرير ذاته(٨٦)، أنها قوة الحياة كما يوضح ويصحح بربيه الفهم الخاطئ لها

"فليس صحيحا أن إرادة القوة لدى نيتشه عنوان للقوة الوحشية والمدمـــرة، فتـأملات نيتشه الأخيرة كشفت له على ما يبدو، على العكس من ذلك، أن غزارة الحياة تتجلـى في اختيارن في تنظيم دقيق للعناصر التي تسيطر عليها[٨٧] تتعدد تأويلات الأحكـــام الأخلاقية وتبقى في الأخير إرادة القوة، لا تشكل إرادة القوة أخذ بل عطاء، اشتهاء بل إبداع وتأكيد "إرادة القوة، إرادة (النعم، والا) وشروط إمكانية الحياة، هي القيم"[٨٨] .:. إن القيم هي شروط إمكانية الحياة لقد بقى نيتشه يعين الوجود في كليته، ويفهمه مـــن خلال "إرادة القوة" كما حاول بدوره – فيما يقول ناقده– صياغة تصورات أخرى عن الحياة، وعن العالم، وعن الحرية، وعن الحقيقة[٨٩].

ليس صحيحا إذن ما يزعمه بعض الباحثين من أن نيتشه لم يقدم في الواقـــع أية أخلاق إيجابية أو بالأحرى إن أقواله في هذا المجال كانت متباينة بقدر ما هـي متناقضة ذلك لأن الحقيقة الأخلاقية كما يضيف هؤلاء أنفسهم تكمن فـــي تجـاوز مستمر للذات[٩٠]، وهذا ما دفع ريمون رويه إلى القول "أن ما نتحدث عنه في صدد نيتشه يبدو أنه خطأ كله. ذلك أن نيتشه يؤمن على نحو مـــا – بـــالقيم فيمـــا وراء الإنسان الأعلى. أنه يتكلم غالبا عن "إرادة القوة" كم لو أن الأمر يتناول ذروة الخير الميتافزيقي، وأن إنسانه الأرستقراطي ليضحى بذاته في سبيل القيم العليا، وعلـــى هذا فإن نيتشه يقرب قربا شديدا – عند رويه – من نزعـــة الواقعيـــة القيميـــة[٩١] وتظهر متابعة كتابات الباحثين في القيم، أنها نمت وازدهرت بعد نيتشه ولعلها لـــم تكن لتوجد لولا وجوده كما يرى عادل العوا، الذي يحدد لنا النقاط الرئيســـية فـــي فلسفة نيتشه في ثلاث مسائل رئيسية:

أولا: إيمانه بتقدم مفهوم القيمة على سائر المفاهيم، وقد وجد أن الفكر يعرب عـن هذا المفهوم بصراع جائر بين القيمة وبين الحقيقة، وأن هذا الصراع يحســم بانتصار القيمة وتفوقها.

ثانيا: إيمانه بأن الإرادة أصل القيمة، وأن الإرادة هي القدرة على السيطرة.

**ثالثا:** ورب معترض يرى أن فردية القيمة يحرم القيم من كل معيار يرى أن ذات القيمة واحدة بالنسبة إلى البشر أجمعين بينما يرى أن الإرادة المتميزة بقيمة أعظم هي التي تتصف بأنها إرادة على وجه أعظم من أتصاف سواها[٩٢].

وعلى هذا يمكنا القول أن مهمة نيتشه مزدوجة فهو لا يستطيع في سعيه لهدم القيم ألا أفتراض أسس لقيم جديدة ونستطيع أن نستشهد بتعليق لا فيل على مذهب نيتشه الذي يقول فيه الحق أن نفي نيتشه القيم الذائعة لا يستقيم ألا بتوافر شروط الاعتراف بوجود قيم صحيحة[٩٣].

## خامسا: خلاصة

ويقتضي الأمر في ختام تناول أفكار نيتشه في القيم وتحليل كتاباته في الأخلاق وتأويل الباحثين لفلسفته منا أن نقف وقفة نتشوية مع نيتشه، الذي لم يفكر قط كما يقول ألبير كامي" ألا تبعا لرؤية دمار كل مقبل – لعلنا نشعر بها – والعبارة الأخيرة من عندي. وذلك لا ليشيد بها، بل ليتجنبها ويحولها إلى نهضة وانبعاث"[٩٤] والأمر لا يتعلق كما يتبادر للذهن لأول وهلة أن نكون مع أو ضد نيتشه، فقد نصحنا هو ألا نتبع خطواته، بل يتعلق الأمر بالدور الذي نهض به في النظر للميتافزيقا الغربية بشكل عام في إعادة طرحه لمشكلة حقيقة القيمة أكثر من أهتمامه بقيمة الحقيقة. لقد ربط فيما يقول جيل دولوز بين الجينالوجيا والنقد الكلي وإبداع القيم[٩٥] ونهض المعاصرين من مؤيديه ومن سار على دربه ومن منتقديه أصحاب الدروب المختلفة بتأويل جينالوجياه[٩٦].

إن الجينالوجيا ليست تاريخا واقعيا يفصل عالم القيم عن الواقع أنما هي تحاول أن تربط معاني الواقع بالمنظورات أو التطلعات التي تعطيها قيمة وهي تدرك تلك التطلعات من حيث هي إرادات قوة متفاضلة فيما يقول بنعبد العالي في أسس الفكر المعاصر[٩٧] ونستطيع على ضوء تحليل نيتشه لنشأة الأخلاق وأصل القيم والتمييز بين أخلاق السادة وأخلاق العبيد، التي أرجع الأخيرة منها إلى اليهود

وما تميزوا به من حقد وكراهية أدى بهم إلى قلب القيم والفضائل، أن نتوقف أمام تأكيده وأشادته بأخلاق السادة أخلاق القوة التي تعيد تقييم القيم من جديد يتحرى التاريخ وهذا يقتضي منا جهدا ما أصعبه من جهد حيث لن تتأتى جينالوجيا القيم والأخلاق والزهد والمعرفة فيما يقول فوكو عن طريق البحث في الأصل والأهمال لكل مراحل التاريخ، بل من باب الوقوف الطويل عند البدايات، البدايات بكل تفصيلها واتفاقاتها والأهتمام بقبحها وسخفها وأنتظار بزوغ طلعتها من غير أقنعة(٩٨) فلا توجد كما يخبرنا نيتشه ظواهر أخلاقية في ذاتها، بل تفسيرا أخلاقي للظواهر. لقد كان نيتشه الذي ينعت نفسه أول الأخلاقيين، الأخلاقي الأول. في تأسيسه للبحث في القيم، وجعلها المشكلة الفلسفية الأساسية.

---

(١) كارل لوفيت: من هيجل إلى نيتشه، التفجر الثوري في فكر القرن التاسع عشر، ترجمة ميشيل كيلو، منشورات وزارة الثقافة السورية دمشق ١٩٩٨ ص٨، يتناول لوفيت "محاولة نيتشه للتغلب على العدمية" ويرى أنه فيلسوف زماننا. وهو يعني بذلك ثلاثة أشياء: أن نيتشه هو كقدر أوربي أول فيلسوف لعصرنا، وأنه كفيلسوف في عصرنا، عصري وغير عصري بالقدر نفسه وأنه كواحد من أواخر محبي "الحكمة" واحد من أواخر محبي "الخلود" أيضا"ص٢٣١.

(٢) المصدر السابق ص ٢١٥.

(٣) هذا موقف الناقد الماركسي ستبان أوديف في كتابه "على درب زرادشت" الذي يرى أن نيتشه ضد الاشتراكية وأن فلسفته تعبير عن أزمة العصر لذا وجدت صدى كبير لدى الأدباء مثل؛ توماس مان وهنريش مان وستيفان زفايج وبعض المفكرين المستقلين عن أية مدرسة فلسفية مثل: هرمان كايسرلنج وزيملر وتيدور ليسنج وكارل يونج، ولدى فلاسفة الحياة وخاصة دلتاي (ص١٠٦) وزيمل (١١٨) وماكس شيلر خاصة في مجال القيم حيث لم يكن بمقدوره تجاهل نيتشه (ص١٢٢) ويتابع نيتشه شبنجلر خاصة في مجال الأخلاق (ص١٣٢) ويظل جونجر مخلصا لنيتشه ويستشهد به.

(٤) عبد الرزاق الدواي: موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر، دار الطليعة، بيروت ١٩٩٢ ص ٣٤.

(٥) هاشم صالح: الصراع بين العقلانية واللاعقلانية في الفكر الأوربي، مشكلة نيتشه، مجلة الوحدة، العدد ٨٩، ص٢٢٧ ومابعدها.

(٦) هابرماس: القول الفلسفي في الحداثة، ترجمة فاطمة الجيوشي، منشورات وزارة الثقافة السورية، دمشق ١٩٩٥، الولوج إلى ما بعد الحداثة نيتشه مفترق الطرق، الفصل الرابع ص١٣٧-١٧٠ وجان فاتيمو: نهاية الحداثة الفلسفات العدمية والتفسيرية في ثقافة ما بعد

الحداثة، ترجمة فاطمة الجيوشي وزارة الثقافة السورية، دمشق ١٩٩٨ ص١٨٤-١٩١.

(٧) ينتقد عبد الرزاق الداوي: في الفصل الذي خصصه لـ "نيتشه" ونقد النزعة الإنسانية كأخلاق وميتا فيزيقا" هذا الاتجاه المضاد للنزعة الإنسانية لدى نيتشه، الداوي: فلسفة موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر، دار الطليعة بيروت١٩٩٢. (ص٩)

(٨) يؤكد فوكو أن التعرف علي نيتشه و هيدجر كان اكبر تجربة فلسفيه عاشها في حياته, يقول: يعتبر هيدجر بالنسبة إلى الفيلسوف الأساسي .وقد تحددت معالم مساري الفلسفي كلها من خلال قرأتي له ...ولكنني اعترف بان نيتشه هو الذي تغلب في نهايه المطاف علي توجهي الفلسفيles nowelles litteraires 28 juin 1984 وكتب فوكو عن نيتشه عدة دراسات هي :نيتشه الجينالوجيا والتاريخ "و"نيتشه ,فرويد, وماركس "في كتابه جينالوجيا المعرفة .انظر ترجمه احمد السطاتي وعبد السلام بنعبد العالي ,دار طوبقال ,الدار البيضاء ١٩٨٨.

ويقردولوز وهو من الذين استوعبوا نيتشه – وقدم عنه دراسات عديدة – بان استلهام نيتشه حاضر بالفعل لدي فوكو. وهناك ثلاثة لقاءات جمعت بين فوكو ونيتشه: اللقاء الأول يتعلق بمفهوم القوه، فالسلطة عند فوكو كالقوة Puissance عند نيتشه لا تختزل في علاقة عنف، أما اللقاء الثاني فيتعلق بأطروحة "موت الإنسان، والتي تعني موت شكل محدد من تصورات الإنسان اتخذ صورته القصوى في النزعة الإنسانية كإرث ميتا فيزيقي لتجربه الحداثة وفكر الأنوار. وأما اللقاء الثالث بين فوكو ونيتشه فقد تحدد في الأخير في علاقة الحياه بالابداع والخلق وجعلها موضوعا للفن, وهو ما يحيل إليه التطور الأخير لفلسفة فوكو والمرادف لبعد الذاتية كعمليه مقاومة للسلطه والمعرفة المتداولة وكعملية خلق وانفتاح ذاتي مستشرف للممكن وهو ما سماه نيتشه بابتكار إمكانات جديده للحياة للتعبير عن إرادة القوة كإرادة الفن.
مصطفى لعريضة: دولوز قارئا فوكو، مجلة مدارات فلسفية، الجمعية الفلسفية المغربية، العدد الثاني ص٧١-٧٢.

(٩) راجع ما كتبه هابرماس في "القول الفلسفي في الحداثة" وأيضا دراسته "حول نظرية المعرفة عند نيتشه" فرانكفورت ١٩٦٨ حيث يرى أن الشكل الضمني لفلسفته، التي هي ليست منهجية في عرضها فحسب بل أبتعدت عمدا عن عملية البرهنة ولا تخضع بالتالي ألا للحكم الوجيهة المقنعة، يفسح مجالا واسعا يتجاوز المألوف أمام شتى التأويلات" ص٢٣٧، نقلا عن مجلة الفكر العربي المعاصر، العدد ٥٨-٥٩، ص٧٤. وأيضا الكتاب الجماعي "لماذا نحن لسنا نتشويين" تحرير لوك فيري L.ferry وألان رينوت A.renaut الذي صدر بالفرنسية وقد ترجمه إلى الإنجليزية روبرت دو لوازا، مطبعة جامعة شيكاغو ١٩٩٧ ويوضح أندرية كونت – سبونفيل أحد المشاركين فيه أن هناك عدة نقاط يتفق فيها مع نيتشه مثل: نقده للمثالية والدين وحرية الاختيار أو ماديته شبه الكاملة أو رفضه للعدمية ... لكن هناك نقاط أخرى خلافية أقل عدداً وأكثر أهمية وحسماً وهي التي تمنعني من أن أكون نيتشاوياً يذكر منها: اللاأخلاقية

واللاعقلانية وأحلال الفن محل الدين.

(١٠) أفاض فلاسفة الوجودية في تناول فلسفة نيتشه واستلهمها وتقديم قراءات متنوعة حولها خاصة ياسبرز في كتابه "نيتشه مدخل إلى فهم فلسفته، الذي أصدره عام ١٩٣٦، راجع دراسة د. حسن حنفي: ياسبرز ونيتشه، قضايا فكرية في الفكر الغربي المعاصر، القاهرة ص٣٧٥ – ٣٩٧، وهيدجر التي تعد قراءته أساس فلسفات مابعد الحداثة، والذي حلل فلسفة نيتشه في دراسات متعددة أولها "كلمة نيتشه عن موت الله" ١٩٤٤ والتي نشرت في كتاب "المتاهات" ١٩٥٠، ومن هو زرادشت نيتشه" في محاضرات ومقالات فولنجن ١٩٥٤ وكتابه عن نيتشه في جزءان ١٩٦١ (أنظر مؤلفات هيدجر في عبد الغفار مكاوي: نداء الحقيقة ودراسات أخرى، ترجمة ودراسة، دار الثقافة للطباعة والنشر،القاهرة ١٩٧٧). وقد قدمت سعاد حرب عرضا تفصيليا للجزء الأول من كتاب هيدجر عن نيتشه، الذي يتناول فيه إرادة القوة بما هي فنا، عودة الشبيه الأبدية، إرادة القوة بما هي معرفة، مجلة العرب والفكر العالمي: هيدجر قارئا نيتشه العدد السابع صيف ١٩٨٩. وقد تتبع ستبان أوديف في كتابه على درب زرادشت التأثير النيتشوي على فلاسفة العصر الحديث، خاصة الوجوديون في تبنيهم لفلسفة نيتشه.

(١١) وقد استخدم عبد الرحمن بدوي فلسفة نيتشه للتعبير عن توجهه الوجودي من جانب وتأسيس فلسفة عربية وجودية، أنظر مقدمة كتاب نيتشه مكتبة النهضة المصرية القاهرة ١٩٦٥ وكذلك دراستنا عن "نيتشه/ بدوي" في الكتاب التذكاري عن بدوي الذي أصدرته هيئة قصور الثقافة القاهرة ١٩٩٧.وأنظر دراسة بول طبر: نيتشه، ما بعد الحداثة، والمثقفون العرب، مجلة الفكر العربي المعاصر العدد ١١٤– ١١٥ صيف ٢٠٠٠ ص ١٣٩ وما بعدها.

(١٢) يرى لوكاش في كتابه تحطيم العقل أن نيتشه يحتل موقفا فريدا في تاريخ اللاعقلانية الحديثة ويرجع ذلك إلى الحالة التاريخية التي ظهر فيها، وإلى مواهبه الشخصية الخارجة عن المألوف، وأن هذا النفوذ الذي يحظى به نيتشه ما كان يمكن أن يوجد أبدا لو لم يكن نيتشه مفكرا أصيلا وموهوبا بشكل مرموق (ص٩٧) ويرى أن المركز الذي تنتظم حوله أفكار نيتشه هو الهجوم على الاشتراكية ص٩٦، ٩٧، ١٠٥، ١٠٦، ١٠٧، ١١٤. وفي جينالوجيا الأخلاق يظهر ذلك بوضوح في حديثه عن "الشعب"، "العبيد" أو "العوام" أو أيضا "القطيع" لوكاش تحطيم العقل، ترجمة ألياس مرقص، دار الحقيقة، بيروت، د. ت. (ص١٠٥). ونجد في كتاب موجز تاريخ الفلسفة، الذي ألفه جماعة من الأساتذة السوفييت أن "فلسفة نيتشه بعيدة عن الاتساق وجد متناقضة ولكنها برغم افتقارها إلى الترابط المنطقي، واحدة في جوهرها ونزعتها وهدفها. فمذهب نيتشه مشبع بالذعر من الاشتراكية القادمة وبكراهية الشعب وازدرائه وبالسعي بأي ثمن لتفادي الهلاك المحتوم للمجتمع البورجوازي. ترجمة توفيق سلوم دار الفارابي بيروت ١٩٨٩ (ص٥٢٤). ويوضح لنا هابرماس توجه المفسرون في الكثير من الأحيان لاستخدام نيتشه مرآة لفلسفتهم الخاصة وهكذا يصور كلاجس لدى نيتشه تناقضا بين

الحياة والروح في كتابه "إنجازات نيتشه النفسية" ١٩٢٤ ويستقي بويملر منه فلسفة قوة معاصرة في كتابه "نيتشه الفيلسوف والسياسي" ١٩٣١ وحتى لوفيت الذي يظل شديد التمسك بأعمال نيتشه الفلسفية الكاملة يستخدم أيضا نظرية العود الأبدي لعرض هبوطه الخاص من قمة الفكر الحديث، أي الفكر التاريخي، إلى وادي الرؤية الكونية للعالم السائد في الأزمنة القديمة في كتابه "فلسفة العود الأبدي للشبيه لدى نيتشه" ١٩٣٤. يضيف هابرماس أنه وبعد الحرب العالمية الثانية وجدت المناقشات حول نيتشه صدى لها في الولايات المتحدة والمجر فيؤكد ولتر كوفمان في كتابه "نيتشه: الفيلسوف والسيكولوجي، والمعادي للمسيح" على الترابط بين تعاليم نيتشه الفلسفية ونقد الدين، وبالتالي تقاليد الأزمنة الحديثة التنويرية. أما لوكاش في "تحطيم العقل" ١٩٥٥ فهو يعتبر نيتشه الفيلسوف الذي يعبر لأول مرة بوضوح إبان العهد الإمبريالي عن تيار اللاعقلانية " هابرماس: حول نظرية المعرفة عند نيتشه. مجلة الفكر العربي المعاصر، العدد ٥٨-٥٩ ص٧٤.

(١٣) إذا كان بيير زيما في "التفكيكية دراسة نقدية" يرى أن هيدجر في مرحلة أولى ينتسب إلى نيتشه، إذ يلاحظ أن نيتشه كان أول من كشف أساس الميتافزيقا، حيث أن إرادة القوة تفترض وفقا لهيدجر إرادة الإرادة. وأن كان نيتشه لا يتوصل إلى انتزاع نفسه من الميتافزيقا.. وخلافا لنيتشه الذي يتجه نحو العالم المحسوس يقترح هيدجر تجاوزا للميتافزيقي على المستوى الأنطولوجي (زيما: التفكيكية، دراسة نقدية ترجمة أسامة الحاج، مجد، بيروت١٩٩٦ ص ٤٦، ٤٧) مقابل ذلك يرى جادامر في دراسته هيدجر وتاريخ الفلسفة، أن دخول نيتشه جاء متأخرا في أفق هيدجر وذلك بعد "الوجود والزمان" كما أنه من الخطأ أن نعزو إلى هيدجر تعاطفا مصنعا مع نيتشه. وهو يرى أن التصفية الفعلية لفكر المعنى Sensالذي يمثله النقد النيتشوي للشعور يجب أن يفهم أنطلاقا من الميتافزيقا وكأنه عدم وجودها.. أن القرب بين مذهب إرادة القوة ومذهب عودة ذات النفس الأبدية لم يكن في الحقيقة غير التعبير الأكثر أصالة عن نسيان الوجود، الذي يشمل بالنسبة إليه تاريخ الميتافزيقا. وأن تكون أغلى أمانيه أن يدرج نيتشه في تاريخ نسيان الوجود، كما أنه يملك هذا الدرب بالمقلوب فهذا أمر تشهد عليه العروض الكبيرة حول الموضوع الذي أضافه إلى الجزء الثاني من كتابه عن نيتشه، جادامر: هيدجر وتاريخ الفلسفة ترجمة جورج أبي صالح، الفكر العربي المعاصر العدد ٥٨-٥٩ نوفمبر ١٩٨٨ ص١٩- ٢٤.

(١٤) يرى هيدجر أن كلمة "توأجاثون" تترجم بتعبير يبدو مفهوما في ظاهره وهو "الخير" وأغلب من يستخدمون هذا التعبير يخطر على بالهم معنى "الخير الاجتماعي" الذي يوصف بهذه الصفة لأنه يتفق مع القانون الأخلاقي. ولكن هذا المعني يحيد عن الفكر اليوناني، وأن كان تفسير أفلاطون نفسه للأجاثون بأنه مثال هو الذي أوحى بالتفكير في "الخير" تفكيرا أخلاقيا كما جعل المتأخرين يسيئون تقديره فيجعلونه "قيمة" أنظر هيدجر: نداء الحقيقة ومقالات أخرى دراسة وترجمة د. عبد الغفار مكاوي، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة ١٩٧٧ ص٣٣٧.

(١٥) الموضع السابق ص ٣٣٨.

(١٦) الموضع السابق ص ٣٥٠.

(17) W.M. Urban: theory of value. Encyclopedia Britannica

(18) Ibid.

(19) W.M. Urban: Axiology , in D.D. Rums (ed) twenth Century philosophy, philosophical library,

(20) W.M. Urban: What is Function of the General theory of value the philosophical review, vol xx1 , 1908

(21) W.M. Urban , Metaphysics and value .in Contemporary American (ed.) G.P. Adams and W.P. montague , macmillan co., new york 1930, vol 2, P. 359

(22) Gilles deleuze , Nietzsch et philosophy

نقلا عن الترجمة العربية لأسامة الحاج، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت ١٩٩٣ ص٥.

(٢٣) أوجين فنك: فلسفة نيتشه، الياس بديوي، دمشق ١٩٧٤ ص١٣.

(٢٤) جيل دولوز المصدر السابق، نفس الموضع.

(٢٥) كريستيان ديكام: فلسفة القيم، ترجمة على مقلد، مجلة العرب والفكر العالمي، العدد التاسع ص٨٣-٩٧.

(٢٦) أوجين فنك: فلسفة نيتشه، إلياس بديوي، دمشق ١٩٧٤ ص ١٣-١٧

(٢٧) في هذا التقسيم نجد المرحلة الأولى ذات طابع رومانسي يظهر في: ميلاد التراجيديا، وأفكار في غير أوانها، بعدها مرحلة أقرب إلى الوضعية ثم مرحلة إعداد وتهيئة يمثلها كتاب الفجر، والمعرفة، المرحة والمرحلة الرابعة مرحلة الكمال كما تظهر في هكذا تكلم زرادشت أما الخامسة والتي تظهر فيها كتبه الأخلاقية: ما وراء الخير وجينالوجيا الأخلاق، التي تعد بمثابة تمهيد للمرحلة النهائية، مرحلة إرادة القوة Will to power حيث تظهر أفكار نيتشه النهائية. وسوف نعلق على هذا الرأي حين نتناول القيم في إرادة القوة في فقرة لاحقة. وتقدم د. نازلي إسماعيل في الفصل الذي خصصته لنيتشه من كتابها الفلسفة المعاصرة، مراحل مختلفة لتطور تفكير وكتابات نيتشه.

(٢٨) Nietzsche: Ecce Home , W. Kaufmamn. 19 preface وأنظر أيضا الترجمة العربية ص١٠.

(٢٩) Ibid., p.862 الترجمة العربية ص ٦٣

(٣٠) Ibid., p.863 الترجمة العربية ص ٦٥

(31) Ibid., p.867

(32) Ibid., p.870

(٣٣) نيتشه: إنسان مفرط في إنسانيته، محمد الناجي، أفريقيا الشرق ١٩٩٨ ص ٩.

(٣٤) المصدر السابق ص١٠.

(٣٥) المصدر السابق ص١٢.

(٣٦) الموضع السابق ص٣٤ وهذا ما يؤكد عليه فؤاد زكريا في كتابه عن نيتشه، فهو ينظر إلى

القيم على أنها بمعزل تماما عن طبيعة الأشياء، فمكانها الحقيقي في ذهن الإنسان الذي خلقها أما العالم فليس موافقا أو مخالفا لها أنما هو مستقل عنها فؤاد زكريا: نيتشه ص٥٢ نستطيع أن نجد في رسالة فتجنشتين المنطقية الفلسفية موقف مشابه، حيث يرى في القضية (٦٤١) أنه ليس في العالم قيمة وأن وجدت فهي كانت غير ذات قيمة .. ويضيف أن معنى العالم ينبغي أن يكون خارج العالم، أنظر ترجمة د.عزمي إسلام، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة ١٩٦٨، ومن هنا يلحق أولفاسون نيتشه ويقربه من الفلسفة التحليلية المعاصرة "بالنسبة لنا إذا استعرضنا الفلسفة التحليلية المعاصرة فإننا نجد نيتشه ليس فقط باعث ثورة على الأخلاق بل في الميتا-أخلاق" .F.A Ogafson: Nietzsch , Kand and Existentism, p.196.

(٣٧) نيتشه المصدر السابق ص ٣٦.

(٣٨) المصدر نفسه ص٦٨. ونجد نيتشه في تناوله الأخلاق وترتيب المنافع يجعل المنفعة أسلس الأخلاق، المصدر السابق ص ٤٤ ويؤكد عليها في الفقرة ٩٤ عن المراحل التاريخية الثلاث من حياة الأخلاق. يقول: "العلامة الأولى على كون الحيوان قد صار إنسانا هي حين لا تعود أفعاله ترتبط برغد عيش مؤقت بل دائم حين يتوجه الإنسان نحو المنفعة" ص٦١-٦٢.

(39) F.A. Olafson: Ibid.., p.194-195. IN Nietzsche A Collection of Critical Essays N.y.1973 P.196.

(٤٠) يصفه نيتشه في إنساني إنساني للغاية، بأنه ممن يشبهون الرماة الذين يسددون بدقة، ويصيبون الهدف في الظلمة، في ظلمة الطبع الإنساني، وبراعتهم تستدعي الإندهاش. ص٤٠ وهو أحد المفكرين الجريئين والهادئين، بفضل تحليلاته القاطعة والحاسمة للسلوك الإنساني ص٤١ أنظر نيتشه: إنساني مفرط في إنسانيته، ترجمة محمد الناجي، دار أفريقيا الشرق، الدار البيضاء ١٩٩٨.

(٤١) نيتشه: جينالوجيا الأخلاق المقدمة الفقرة رقم ٤.

(٤٢) نيتشه: إنساني مفرط في إنسانيته ص٤٥-٤٦.

(٤٣) المصدر السابق ص ٦١-٦٢.

(44) Nietzsche: Beyand Good and Evil. Trans by Marianne Cowan P.37-38.

(45) Nietzsche . Beyond...P.112-113

(46) R.Schacht: Nietzsche P.417-418

(47) Ibid .P. 419

(48) Nietzsche . Beyond...P.155.

(49) Ibid .P.207.

(50) Ibid .P.202.

(51) K.P. Parsons: Nietzsche and Moral Chang P.169

(٥٢) يوضح لنا دولوز في تحليله لبنية جينالوجيا الأخلاق، أن نيتشه أراد في هذا الكتاب إعـــادة كتابه نقد العقل الخالص، أن نيتشه، الذي يثق بالنقد وجد أن كانط أخطأ، وهو(نيتشه) لا يثـــق بأحد غيره للقيام بالنقد الحقيقي وربما يعارض في الجينالوجيا كتاب كانط الأخلاقيـــة، جيـــل دولوز: نيتشه والفلسفة ترجمة أسامة الحاج، ص١١٣،

وفي سياق أخر يقارن أولفاسون F.Olafson بين نيتشه وكانط في ربطهما الأخلاق بـالإرادة وأن كان نيتشه يختلف في فيمه لهذه الإرادة ولديه رؤية مخالفة حـــول كيفيـــة إدراك الإرادة قيمها المميزة. إن الإرادة الحقة عند نيتشه ليست هي التي تهتم بتولفق الإرادات الفردية، لكنها تلك التي تتعلق بالإبداع.

F.Olafson: Nietzsche , Kand and Existentionlism , P.197-198

(53) Nietzsche: on the Genelogy of morals , W. Kaufmann., P.624

(٥٤) راجع نيتشه "إنساني... " صفحات ٤٥ الأصل المزدوج للخير والشر، وص٨٨ عن الزهـــد والقداسة المسيحيين، وص٦١،٦٢ حول المراحل التاريخية الثلاث من حياة الأخلاقية، أخـــلاق النضج الفردية، والأخلاق والأخلاقي.

(55) Nietzsche: Genelogy... P.628

(56) Genelogy . P.460 , P.667

(٥٧) Ibid, P.629 قارن الفقرة السادسة عشر في الترجمة العربية ص ٤٨-٤٩.

(٥٨) Ibid, P.634 وهذا ما يتكرر في ما وراء الخير والشر بصورة دائمة. خاصة في تناول قيم السادة والعبيد.

(59) Ibid. P.634

(60) Ibid. P.634 – 644.

(٦١) Ibid, P.647 وأيضا الترجمة العربية"اصل الأخلاق وفصلها التي أعتمدنا عليه فـــي هـــذا التناول ص٣٢،٣٣.

(62) Nietzsche: Beyond Good and Evil, Marianne Cowon , p. sauth Bend, Indiana. p.104.

(63) Nietzsche: Genelogy, P.658

(64) Ibid, P.663.

(٦٥) اعتمد عبد السلام بنعبد العالي على هذا النص لنيتشه ليجعل منه أول أسس الفكر المعـــاصر في كتابه الذي يحمل نفس العنوان، دار توبقال، الدار البضاء ١٩٩١ص٩.

(٦٦) فوكو: نيتشه الجينالوجيا والتاريخ في جينالوجيا المعرفة ترجمة أحمد السطاتي وعبد السلام بنعبد العالي دار توبقال ١٩٨٨ ص٤٥.

(٦٧) نيتشه: أفول الأصنام. ترجمة حسان بورقية، محمد الناجي، دار أفريقيا الشرق١٩٩٦ ص٧.

---

(٦٨) المصدر السابق ص ٣٦.

(٦٩) المصدر السابق ص٣٩

(٧٠) المصدر السابق ص٢٣

(٧١) المصدر السابق ص٢٤

(٧٢) المصدر السابق ص٦٢.

(73) Philippa Foot: Nietzsche the Revaluation of valus P.169-174

(٧٤) نيتشه: أفول الأوثان ص ٤١.

(٧٥) المصدر السابق ص ٤٢.

(٧٦) المصدر السابق ص٤١.

(77) Nietzsche: Will to power , trans .W.Kaufmann 1967

(٧٨) هابرماس: القول الفلسفي في الحداثة ص١٦١.

(79) Magill (editor) Masterpieces of world philosophy.

(80) W.Kaufmann, Nietzsche; philosopher, psycholgist , Antichrist,4 edition. princeton new jersey 1974.

(٨١)* وهو بالأضافة إلى ترجماته المتعددة لمعظم كتب نيتشه، يذكره في سياق كتبه المختلفة بشكل مكثف حيث يخصص له أربعة أقسام في كتابه عن التراجيديا والفلسفة: نيتشه وموت التراجيديا، نيتشه ومرح سوفوكليس، يوروبيدس ونيتشه وسارتر، نيتشه في مواجهة شوبنهور. كاوفمان: التراجيديا والفلسفة، كامل يوسف، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت ١٩٩٣.

(٨٢) د. عبد الرحمن بدوي: نيتشه ط٤ القاهرة مكتبة الأنجلو المصرية ١٩٦٥ ص ٢١٧-٢١٨.

(٨٣) المصدر السابق ص ٢٢٦.

(٨٤) المصدر السابق ص ٢٣٦.

(٨٥) د. صلاح قنصوة: نظرية القيم في الفكر المعاصر ط٢ دار التنوير بيروت ١٩٨٤ ص١٥٤- ١٥٥ وهو يرى أن نيتشه بذلك يتجاوز كل من شوبنهور وداروين تجاوز شوبنهور الذي وقف عند إرادة الحياة وتجاوز داروين الذي كانت الحياة عنده تنازعا على البقاء بينما هي عند نيتشه إرادة قوة تنزع إلى السيادة والنمو والتوسع وهي أشد ايجابية من مجرد الرغبة في حفظ الحياة.

(٨٦) اميل بريبه: تاريخ الفلسفة، الفلسفة الحديثة ن جورج طرابيشي، دار الطليعة بيروت ص١٣١.

(٨٧) المصدر السابق ص ١٣٣-١٣٤.

(٨٨) كريستان ديكام: فلسفة القيم، سبق ذكره ص ٩٥.

(٨٩) عبد الرازق الدواي: موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر، دار الطليعة ١٩٩٢ ص٣٩.

(٩٠) هذا هو موقف جوليفيه في كتابه المذاهب الوجودية من كيركيجارد إلى سارتر، الذي يخصص الفصل الثاني منه لفلسفته نيتشه. الدار المصرية للتأليف والترجمة، القاهرة ١٩٦٦

ص ٥٧. ويتابعه فؤاد كامل في الحكم في كتابه فلاسفة وجوديون، الدار القومية، مصـــو د.ت حيث يقول "الواقع أن نيتشه لم يضع أخلاقا إيجابية جديدة ومع ذلك نســـتطيع أن نســـتخلص عنصرا إيجابيا واحدا وسط هذا الخليط العجيب من الأفكار، وهو أن الحقيقة الأخلاقية تكمـــن في علو الذات علوا مستمرا على نفسها "ص٧.

(٩١) ريمون رويه: فلسفة القيم، عادل العوا، مطبعة جامعة دمشق ١٩٦٠ ص٢٠٠

(٩٢) عادل العوا: القيمة الأخلاقية، مطبعة جامعة دمشق ص١٧٤-١٧٥

(٩٣) نقلا عن عادل العوا: العمدة في فلسفة القيم، دار طلاس، دمشـــق ١٩٨٦ ص١٢٩. وهـــذا موقف فؤاد زكريا الذي يرى "أن نيتشه بقدر ما كان قاسيا في نقد الروح الأخلاقية لعصـــره، بل في نقد الروح الأخلاقية بوجه عام، كان الدافع الذي أدى به إلى هذا النقـــد أخلاقيـــا فـــي صميمه ص٣٧٠.

(٩٤) البير كامي: الإنسان المتمرد، نهاد رضان دار عويدات بيروت ١٩٨٣ ص٨٦.

(٩٥) جيل دولوز: نيتشه والفلسفة ص٥،٧.

(٩٦) اهتم الباحثين الغرب خاصة في المغرب بتناول جينالوجيا نيتشه، نشير خاصة إلى ما كتبه كـلـ من عبد السلام بنعبد العالي: نحو تاريخ جينالوجي في كتابه ميثولوجيا الواقع، الفصل الأول مـــن أسس الفكر المعاصر ص٢٥ وما بعدها وكذلك عبد الرزاق الدواي فـــي دراســـته الجينالوجيـــا وكتابه تاريخ الأفكار في كتابه التواريخ منشورات جامعة محمد الخامس ص٥٧-٧٥.

(٩٧) عبد السلام بنعبد العالي: أسس الفكر المعاصر ص٣٢.

(٩٨) مشيل فوكو: نيتشه الجينالوجيا والتاريخ ص ٥٢.

## مصادر ومراجع البحث

### أولا: مؤلفات نيتشه:


-The Will to power; trans. W.Kaufmann , and R.J.Hollingdaie, Weidenfeid and Nicolson, london 1967

- Beyond Good and Evil, translated by Marianne cowam , Gateway Editions , ltd , south bend, Indiana 1955

هناك مختارات من كتاب ما وراء الخير والشر ترجمت إلى العربية منـــها ترجمة د. محمد عضيمة: مختارات ما وراء الخير والشر وكذلك ترجمة الدكتـــور

جورج كتورة الفصل الأول, مجلة العرب والفكر العالمي, العدد الثاني عـلم ١٩٨٨ (ص ٣٤- ٤٧).

والترجمة العربية لكتاب أفول الأصنام، ترجمة حســـان بورقيـــة، ومحمــد الناجي دار أفريقيا الدار البيضاء ١٩٩٦.

- The Genealogy of morals, trans W.Kaufmann ,

- Ecco home , trans .W. Kaufmann, new york 1967

وهما منشوران ضمن كتاب Philosophy of Nietzsche ترجمـــة ولـــتر كوفمان للإنجليزية ولكل منهما ترجمة عربيـــة الأول بعنـــوان "أصـــل الأخـــلاق وفصلها" تعريب حسن قبيسي، المؤسسة الجامعية للدراســـات والنشـــر والتوزيـــع، بيروت ١٩٨١ والثانية " هذا هو الإنسان" ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد، الهيئـــة العامة لقصور الثقافة، القاهرة ١٩٩٨ وقد أعتمدنا عليهما خاصة الأولـــى.Human, all-too-human.

والترجمة العربية بعنوان "إنسان مفرط في إنسانيته، ترجمة محمد النـــاجي" دار أفريقيا الشرق، الدار البيضاء ١٩٩٨.

**ثانيا: دراسات حول نيتشه وفلسفة القيم :**

- Philippa Foot: Nietzsche the Revaluation of valus
- W.Kaufmann, Nietzsche; philosopher, psycholgist , Antichrist,4 edition . princeton new jersey 1974.1
- F.A. Olafson :Ibid.., p.194-195. IN Nietzsche A Collection of Critical Essays N.y.1973

- .P. Parsons: Nietzsche and Moral Chang

- W.M. Urban :theory of value. Encyclopedia Britannica

- W.M. Urban :Axiology , in D.D. Rums (ed) twenth Century philosophy , philosophical library,

- W.M. Urban :What is Function of the General theory of value the philosophical review, vol xx1 , 1908

- W.M. Urban , Metaphysics and value .in Contemporary American.

- (ed.) G.P. Adams and W.P. montague , macmillan co., new york 1930.

- R. Schacht :Nietzsche , Routledge Kegan paul, London

– د. أحمد عبد الحليم عطية: النظرية العامة للقيمة، دراسة للقيم في الفكر المعاصر، القاهر ١٩٩٥.

– اسبستيان أوديف: على درب زرادشت، دار دمشق بيروت د.ت.

– اميل برييه: تاريخ الفلسفة، الفلسفة الحديثة ترجمة جورج طرابيشي، الطليعة بيروت ١٩٨٧.

– أوجين فنك: فلسفة نيتشه ترجمة الياس بديوي وزارة الثقافة السورية، دمشق ١٩٧٤.

– ايربان، ولبر مارشال: نظرية القيمة ودراسات أخرى، ترجمة ودراسة د. أحمد عبد الحليم عطية، دار النصر، القاهرة ١٩٩٦.

– بول طبر: نيتشه، ما بعد الحداثة والمثقفون العرب، الفكر العربي المعاصر العدد ١١٤- ١١٥.

- بيير زيما: التفكيكية، دراسة نقدية، أسامة الحاج، مجد بيروت ١٩٩٦.
- جادامر: هيدجر وتاريخ الفلسفة، جورج أبي صالح، الفكر العربي المعاصر العدد ٥٨-٥٩.
- جان فاتيمو: نهاية الحداثة والفلسفات العدمية والتفسيرية في ثقافة ما بعد الحداثة، فاطمة الجيوشي، دمشق ١٩٩٨.
- جماعة من الأساتذة السوفيت: موجز تاريخ الفلسفة، توفيق سلوم دار الفارابي ،بيروت ١٩٩٨.
- جورج لوكاش: تحطيم العقل، الجزء الثاني ترجمة الياس مرقص، دار الحقيقة للطباعة والنشر، بيروت د. ت.
- جون لوك ماريون: من الشبه إلى ذات النفس، الفكر العربي المعاصر ١٩٨٨ العدد ٥٨-٥٩.
- جيل دولوز: نيتشه والفلسفة ترجمة أسامة الحاج، مجد، بيروت ١٩٩٣.
- جيل دولوز: نيتشه ترجمة أسامة الحاج، مجد، بيروت ١٩٩٨.
- حسن حنفي: بين ياسبرز ونيتشه، قضايا فكرية في الفكر الغربي المعاصر، القاهرة.
- ريجيس جوليفيه: المذاهب الوجودية، فؤاد كامل، الدار المصرية للتأليف والترجمة، القاهرة ١٩٦٦.
- ريمون رويه: فلسفة القيم، عادل العوا، مطبعة جامعة دمشق ١٩٦٠.
- سعاد حرب: هيدجر قارئا نيتشه، مجلة العرب والفكر العالمي العدد السابع ١٩٩٨.
- صلاح قنصوة: نظرية القيم في الفكر المعاصر، دار التنوير، بيروت ١٩٨٤.

– عبد الرحمن بدوي: نيتشه، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة الطبعة الرابعة ١٩٧٩.

– عبد الرازق الداوي، موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر، الطليعة ١٩٩٢.

– عبد الرازق الدواي: الجينالوجيا وكتابة تاريخ الأفكار في "كتابه التاريخ منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط.

– عبد السلام بنعبد العالي: أسس الفكر الفلسفي المعاصر، دار توبقال، الدار البيضاء ١٩٩١.

– عبد السلام بنعبد العالي: نحو تاريخ جينالوجي في ميثولوجيا الواقع،دار توبقال، الدار البيضاء ١٩٩٩.

– عادل العوا: القيمة الأخلاقية ،مطبعة جامعة دمشق ١٩٦٠.

– عادل العوا: العمدة في فلسفة القيم دار طلاس، دمشق ١٩٨٦.

– فتجنشتين: رسالة منطقية فلسفية، عزمي إسلام، الأنجلو المصرية، القاهرة ١٩٦٨.

– فؤاد زكريا: نيتشه، دار المعارف، القاهرة ١٩٦١.

– فؤاد زكريا: من صنع الأخلاق، أراء نقدية في الثقافة والفكر، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة.

– فؤاد كامل: فلاسفة وجوديون، الدار القومية، مصر د. ت.

– كارل لوفيت: من هيجل إلى نيتشه في جزئين ميشيل كيلو، وزارة الثقافة السورية، دمشق ١٩٨٨.

– كامي، البير: الإنسان المتمرد، نهاد رضا، دار عويدات، بيروت ١٩٨٣.

– كريستيان ديكام: فلسفة القيم، على مقلد، العرب والفكر العالمي العدد التاسع.

– مصطفى لعريضة: دولوز قارئا فوكو: مدارات فلسفية، المغرب، العدد الثاني.

– مكاوي: دراسة عن هيدجر في مقدمة ترجمته، نداء الحقيقة، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة ١٩٧٧.

– ميشيل فوكو، نيتشه، فرويد، ماركس في فوكو: نظام الخطاب، محمد سبيلا، دار التنوير بيروت.

– ميشيل فوكو: نيتشه، الجينالوجيا والتاريخ ترجمة أحمد السطاتي وعبد السلام بنعبد العالي، في جينالوجيا المعرفة، دار توبقال، الدار البيضاء ١٩٨٨.

– نازلي إسماعيل: الفلسفة المعاصرة، مكتبة رأفت، القاهرة د.ت.

– هابرماس: حول نظرية المعرفة عند نيتشه، مجلة العرب والفكر العالمي ٥٨-٥٩.

– هابر ماس: القول الفلسفي في الحداثة، فاطمة الجيوشي، دمشق ١٩٩٣.

– هاشم صالح: الصراع بين العقلانية واللاعقلانية في الفكر الأوربي المعاصر مشكلة نيتشه، مجلة الوحدة، العدد ٨٩.

– هيدجر: نداء الحقيقة ومقالات أخرى، عبد الغفار مكاوي، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة ١٩٧٧.

– يوحنا قميز: نيتشه بني المتفوق، دار الشرق، بيروت ١٩٨٦.

– يانكو لافرين: نيتشه ترجمة جورج جحا، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت ١٩٧٣.

# دريدا والفكر العربي المعاصر



تمهيد :

حين طرحت مجلة الوحدة اشكالية " الفلسفة العربية بين الابداع والاتباع "منذ عقد ونصف ، اشار البعض الى ملاحظة هامة فى العلاقة بين " الفلسفة العربيـــة والدرس الفلسفى الغربى " تحتاج الى اعادة نظر ، هي انه بالرغم من اننا نعيـــش حاليا ثورة منهجية اصابت الفكر المعاصر ، ثورة تدخل فى تحول معرفى اساســى بدأت بوادره فى الظهور منذ نهاية القرن الماضى ومطلع القرن الحالى . ويتمثـــل هذا التحول فى الثورة اللسانية مع دى سوسير والثورة الابستمولوجية مع بشـــلار والوضعيين المناطقة الجدد ، والثورة التحليلية مع فرويد ولاكان ، والثورة البنيويـة مع ليفى ستروس ، والثورة التاريخية مع فوكو واتباع "مدرسة الحوليات الفرنسـية" بزعامة بروديل وما يلاحظه الباحث ، ليس ان اغلب المؤلفات والكتب التى تعكس هذه الثورات مازالت قلاعا منيعة لم تستطع اللغة العربية بعد اقتحامها بترجمتـــها وتقريبها الى القارئ العربى فحسب ، بل ان الفكر العربى نفسه مازال قلعة منيعـــة لم يستطع هذا التحول اقتحامها لتستوعبه وتتمثل جوانب الجـــدة والطرافـــة فيـــه ، وتستخلص دروسه المعرفية والمنهجية [1] .

يريد صاحب هذا الرأي ان يخبرنا بعدة امور منها : انـــه مـــهتم بـــالثورة المنهجية والتحول المعرفى المعاصر ، لدى بشلار ، وفوكو ، ومدرسة الحوليـــات الفرنسية وغيرهم . وان هذه المنهجية وهذا التحول المعرفى لا يجدان قبولا لـــدى غيره ، بل صدأ لدى الكثيرين سواه ، ويسعى كى يجد صدى لمثل اهتماماته لـــدى احد أعلام الفكر الفلسفى العربى المعاصر فلا يظفر بها [2]. وهو يسعى جاهدا الـــى ترجمة بعض هذه المؤلفات ، خاصة لفوكو ، ويستخدم بعـــض مصطلحاتـــه فـــي عناوين اكثر من كتاب من كتبه مثل : حفريات الاستشراق( ١٩٨٩) . وحفريـــات

المعرفة العربية الاسلامية ( ١٩٩٠ ) . ونلاحظ ان جهد صاحبنا فى الترجمـــة – بعد ملاحظته – وجهد غيره من العرب قد ساهم الى حد كبير فى اعادة النظر فـــى هذه الملاحظة . فأغلب مؤلفات دى سوسير ، وبشلار ، وفوكو ودريدا قد ترجمت، وعرفت ، ودرست فى العربية ، بل ان الفكر العربى نفسه تعامل مع هذا التحول ، وتمثل كافة جوانب الجدة والطرافة فيه .

ونحن نسعى الى هذه الدراسة الحالية بيان كيف تعامل الفكر العربى والمفكـــرون العرب مع تيارات الفكر المعاصر ، ومنها فلسفة الاختلاف ومنهج التفكيـــك لـــدى الفيلسوف الفرنسى المعاصر جاك دريدا J. Derrida التى امتلات بكتاباته ســـاحة الفكر العربى ، وانشغلت به الثقافة العربية وتكاثرت المجلات وتسابقت فـــى نقـــل معالم هذه التيارات المختلفة ، وكتابات اعلامها ، والكشف عن نصوصها المعروفة والمجهولة [٣] . ونقد بعضها لبعض [٤] . وتطبيق ادواتها ومناهجها على مجـــالات ومراحل وبدايات الفكر العربى الاسلامى [٥] . فبالاضافة الى مجلتى الفكر العربـــى المعاصر والعرب والفكر العالمى ، اللتين يعد المسئول عنهما من أشد الداعين الـــى المناهج الحديثة ، وفلسفات ما بعد الحادثة والاختلاف [٦] . فان هناك أيضا مجلـــة بيت الحكمة ؛ التى خصصت اعدادا متمايزة لفوكو ، وليفى ســـتروس ، ولاكـــان وغيرهم ، ومجلة الحكمة التى ظهرت منذ عام ونقلت فى اول اعدادها مقالة دريـــدا عن " الاختلاف " [٧] . بل اننا نجد احدى هذه المجلات تحمل عنوان " الاختلاف ".

لقد عرفت الثقافة العربية دريدا ، وترجم عدد من نصوصه ، ووضعت الكثير مـــن الدراسات حوله وشروح عليه للتعريف بفلسفته وتطبيق منهجه ، سواء فى الفلســـفة او النقد الادبى او السوسيولوجيا . وقد نهض بهذا الجهد أسماء لامعة من البـــاحثين وأساتذة الجامعات والمفكرين العرب من اقطار عربية عدة . بحيث يمكننا القول ان صاحب هوامش الفلسفة قد أصبح جزءا من متن النص الفلسفى العربى المعـــاصر ، وانتقلت فلسفته من الغياب الى الحضور وتحولت افكاره من المسكوت الى المعلـــن عنه ، ومن اللامفكر فيه الى المنقول منه .

ويهمنا فى هذا التمهيد طرح بعض التساؤلات حول " الفلسـفة العربيـة والـدرس الفلسفى الغربى " وكيفية تمثلها لاتجاهاته المختلفة ؟ وصورة هذه الاتجاهات لـدى المفكرين العرب ؟ وما طرأ عليها من تعديل او أضافة ، حذف او استبعاد ؟ وكيف عرفت فلسفة الاختلاف طريقها الى الفكر العربى ؟ والعوامل التى ساعدت فـى " الكتابة " عنها ؟ وهل هى مذهب يضاف إلى المذاهب الفلسفية المعروفة فى تـاريخ الفلسفة فى الغرب: العقلانية والتجريبية، الفينومينولوجيا والوجودية، أو هى منـهج يتعامل مع تاريخ الفلسفة ويقرأ نصوص الفلاسفة قراءة مغايرة ؟ وهل التعامل مـع فلسفة الاختلاف اكتفى بنقل نصوص "جاك دريدا" والدراسـات المختلفـة حـول التفكيكية، أو عاد إلى الأصول التىنهل منها فيلسوف فرنسـا المشـاغب: نيتشـه وهيدجر وفرويد؟ وهل عرض للأفكار الرئيسة لفلسفته: الكتابة، الأثر، الاختـلاف، الإرجاء ، أو طبق منهجه في قراءة تاريخ الفكر والثقافة العربية الإسلامية؟ ومـا هو السياق الذى انتقلت من خلاله فلسفة التفكيك والاختلاف إلى الفكر العربى؟ ومـا الموقف منها؟ كل هذه الأسئلة وغيرها، التـى تنطلـق مـن الفلسـفة المقارنـة، وسوسيولوجيا المعرفة، وشروط إنتاج المعرفة واستخدامها، ونقلها من واقع ثقـافى غربى إلى واقع ثقافى مختلف تقتضى منا النظر فى صورة "دريـدا" فـى الفكـر العربى المعاصر. والسؤال المحورى الذى تطرحه هذه الدراسة، هو مـدى قـدرة منهج التفكيك وفلسفة الاختلاف على طرح ومعالجة قضايا الفكر العربـى، وفتـح آفاق المستقبل أمام فكر قادر على طرح إشكالياتنا وتقديم رؤية واضحة لها؟ وهـل تصلح فلسفة دريدا فى الاختلاف، وقراءته لتاريخ الفكر الغربى، وجهود المفكريـن العرب الذين ساروا فى نفسه الاتجاه فى إعادة النظر لتاريخ الفكر العربى، وتغـير نظرتنا للثوابت التى تحكم حياتنا الفكرية؟ لن يتسن لنا بيان ذلك إلا بالإشارة إلـى كتابات دريدا التى نقلت إلى العربية، وما لم ينقل منها، والدراسات المختلفة عنـها سواء وضعها باحثون غربيون أم عرب و المجالات المعرفية المختلفة التى تعاملت مع فلسفته وطبق فيها منهجه.

لقد ربط لقاء الرباط بين دريدا والعرب ووثق العلاقـــة بيـــن المفكـــر لافرنســـي والمثقفون العرب وفى احد دراسات هذا اللقاء كتب صاحبها مثلمـــا بيـــن دريـــدا والعربية ، ثمة بين العربية وفكر دريدا " حكاية " كاملة تاريخ طويل من المقاربات المنهمسة والتوق الفعال ، مواعيد مضروبة ، متحققة تارة ومرجأة طورا ببـــاعث من الظروف ، عارفة ، دائما الانتظار وتحفيز الانتظار . واذا لم تكـــن مؤلفاتـــه مترجمة بكثرة الى لغة الضاد فالملفات المخصصة له والقراءات والعروض الفكرية لاعماله والمحاورات معه ... كله هذا يشهد على انه ربما كان الفيلسوف المنتظـــر فى العربية اكثر من سواه . كثيرا يصار الى الرجوع اليه والاستشهاد به ، عـــبر نصوصه او نصوص موضوعة فى نصوصه . وفى أقطار عربية مشهورة الغليان الثقافى ، عنيت مصر والعراق وفلسطين يقرأ فكره عبر ترجم وعروض انجليزيـــة وأمريكية (٠٠٠) اجل، فى هذه البقعة الواسعة من العالم ايضـــا، تتحـــدث اللغـــة دريديا، ولنا ان نتشوف الثراء الذى يمكن ان يتحقق اذا ما قيض لهذا كله ان يبسـط مطارحه ويلتقى بخطه.(كاظم جهاد: الى دريدا (فيما ترجمه ) لقاء الرباط مع دريدا ( ص ١٨٣- ١٨٤ ) .

وفى نفس الاتجاه يقدم عادل عبدالله فى كتابه " التفكيكية ارادة الاختـــلاف وســـلطة العقل " الصادر في دمشق ١٩٩٧ موقفا تأويليا خاصا من فلسفة دريدا كما يتضـــح من قوله : "حرصت فى هذا المؤلف على تجاوز واهمال الكثـــير مـــن المفـــاهيم الشائعة التى علقت بمفهوم الاختلاف.. ولم احتفظ الا بالنزر اليسير الـــذى اعتقد بصحته والذى يصدر عن حقيقة التفكيك ذاتها وبما ينسجم ومنـــهج الكتـــاب" الامر الذي يؤدى الى القول هنا ، بأن ثمة فهما خاصا تـــأويلا عميقـــا واضـــاءات معرفية جرى استنباطها من حقيقة ما هو عليه فكر دريدا .. سنمضى فى تأكيد هذا الفهم والتأويل الخاص بغض النظر عن اتفاقه او اختلافه مع ما هو شائع " (ص٥) ويحرص الكاتب على التأكيد بأن عمله ليس فقط حصيلة البحث فى مؤلفاته دريـــدا والباحثين فى فلسفته انما نتاج تجربة ذاتية شبيهة بالتجربة المعرفية لجاك دريـــدا .

(ص٦) .

وهو يناقش قضايا : التفكيك والاختلاف والاخر . هل تمكن دريدا من تقديم فكـــر مختلف والقضاء على سلطة اللوغوس وميتافيزيقا الحضور ، وايهما كتب له البقـاء هيجل الميتافيزيقى ام دريدا التفكيكى .

لقد ترجم كاظم جهاد – الذى كتب كثيراً عن التفكيكية وعن دريداً – عدة دراســات عن "الكتابة والتفكيك" وصدرت فى كتاب عام ١٩٨٨[٩] كما ترجم "هل هناك لغـــة فلسفية" مقابلة مع دريدا[١٠] وكتب دراسة مطولة بعنوان "مدخل إلى قراءة دريـــداً". وترجم جابر عصفور مقالة دريدا "البنية، العلامة، اللعب" مجلة فصـــول، المجلـــد الحادى عشر ١٩٩٣[١١]. وترجمت مجلة العرب والفكر العالمى مقالـــة: "توقيـــع، حدث، سياق" وهو عمل يجمع بين محاضرة دريداً عن "التواصل" ورد جون سيرل عليه، وجواب دريدا، وملاحظاته[١٢] وترجم جورج أبو صالح "أفكار حول جـــهنم" فى مجلة العرب والفكر العالمى وهى فصلان من كتاب دريدا "التجربة الحـــد"[١٣]. وترجم فريد الزاهى – الذى نقل لنا بعض كتابات الخطيبى عن الاختلاف – عـــدة حوارات لدريدا باسم "مواقع" ١٩٩٢[١٤]. ونقلت هدى شـــكرى عيـــاد "الاختـــلاف المرجىء عن الإنجليزية بمجلة فصول القاهرية . وترجم منذر العياشى كتاب "أطياف ماركس" وهى محاضرات ألقاها فى جامعة كاليفورنيا فى ١٩٩٣ وظهر بالعربية فـــى يناير ١٩٩٥.وكذلك صدر عن لقاء الرباط مع جاك دريدا " لغـــات وتفكيكـــات فـــى الثقافة العربية ، ترجمة عبد الكبير الشـــرقاوى ، دار توبقـــال ١٩٩٨ . ونشـــر لـــه بالعربية فى القاهرة " ما الذى حدث فى " حـــدث " ١١ ســبتمبر ؟ قبـــل ان ينشـــر بالفرنسية ٢٠٠٣ وقدمت مجلة ابداع ملفا خاصا حول دريدا " رؤى وافاق جديـــدة " بمناسبة زيارته للقاهرة ( عدد فبراير – مارس ٢٠٠٠ ) به عدة ترجمـــات لفصـــول وتقديم كتب وحوارات مع دريدا تتضمن " الايمان والمعرفة مصدرا الديـــن " والـــى موميا أبو جمال ( مقدمة كتاب) وحوارات معه عن : اليسار هو الرغبة فـــى تـــأكيد المستقبل ، نعم كتبى سياسية ، عفوا .. انا لم اقل ذلك بالضبط . مع عـــرض لكتابـــه

التحليل النفسى يقاوم ترجمة كامليليا صبحى . (١٥)

وقد عربت عدة دراسات عن دريدا وفلسفته، إما فى كتب مستقلة أو فصـول فى دراسات أو بحوث فى مجلات. فقد نقل كل من: إدريس كثـير وعـز الديـن الخطابى كتاب "مدخل إلى فلسفة جاك دريدا: تفكيك الميتافزيقا واستحضار الأثـر" لسارة كوفمان وروجى لابـورث ١٩٩١(١٦) وحظـى كتـاب كريسـتوفرنورس "التفكيكية: النظرية والتطبيق" بترجمتين عربيتين الأولى لصـبرى محمـد حسـن ١٩٨٩، والثانية قدمها رعد عبدالجليل جواد ١٩٩٢(١٧) وترجم أحمد رضا نـاصر دراسة جون ومورفى: "بلاغة تحلل الفطرة السليمة: جاك دريدا" فـى العـدد ٧٢ مجلة ديوجين، وترجم يوئيل يوسف عزيز كتاب وليم راى "المعنى الأدبـى مـن الظاهراتية إلى التفكيكية" ، بغداد ١٩٨٧(١٨) كما ترجمت عدة فصول عـن دريـدا والتفكيكية فى اطار دراسات عامة ، مثل ماكتبه تيرى إيجلتون عن "ما بعد البنيوية" الفصل الرابع من "مقدمة فى نظرية الأدب" ترجمة أحمد حسان القـاهرة ١٩٩١(١٩) ما كتبه والترج. أونج عن "النصيين والتفكيكيين" فى كتابـه "الشـفاهية والكتابيـة" ترجمة حسن البنا، الكويت ١٩٩٤(٢٠). وترجم حسام نايل عن جايتريـا سـبليفاك وكريستوفر نوريس ثلاث مقالات عن التفكيك بعنوان صور دريدا مراجعة وتقديـم ماهر شفيق فريد ، القاهرة ٢٠٠٢ . وقد ترجم حسن ناظم وعلى حاكم صالح كتاب . ج. هيوسلفرمان " نصيات بين الهيرمينوطيقا والتفكيكية " ٢٠٠٢ حيث خصصت ثلاثة فصول عن دريدا وعلاقته بالفلاسفه المعاصرين ؛ الفصل السابع عشر الكتابة عن الكتابة ، ميربولونتى ودريدا والعشرين عن زمن الخط دريدا وهيدجر والحادى والعشرين اصل التاريخ فوكو ودريدا . وشاعت فى المجلات العربية مصطلحـات دريداً حيث حفلت عناوين الدراسات بألفاظ: التفكيك، الائتلاف، والاختلاف، ثـورة الهوامش، وغيرها(٢١) وأصبح دريدا أحد أعلام معجـم الفلاسـفة الـذى وضعـه بالعربية جورج طرابيشى ١٩٨٧(٢٢).

نقلت أعمال دريدا، وسرت أفكاره فى الكتابات العربية، منذ الثمانينات وربما

قبلها، وازداد الاهتمام بها فى التسعينات لدى عدد كبير. "لقد واكب المفكرين العرب الجدد فلسفة الاختلاف" [٢٢]. تعددت أسماء من نقلوا كتاباته وكتبوا عنـــها، ومـــن عرفوا أفكاره وطبقوها، ومن استخدموا منهجه فى التفكيك للتعامل مع النصـــوص العربية، ومن واصلوا تعميق استراتيجيته حتى البدايات الأولـــى للفكـــر العربـــى الإسلامى أمثال: محمد أركون، وعبد الكبير الخطيبى، وعبدالســـلام بنعبدالعـــالى ومحمد نور الدين افايه، وفتحى التريكى، وعبدالعزيز بن عرفه، ومطاع صفـــدى، وهاشم صالح، وكاظم جهاد، وعبدالله إبراهيم، وعلى الشرع، وعلى حرب، عبـدالله الغذامى، [٢٣] وغيرهم ممن حللوا أعماله وأنتقدوا إسهاماته أمثال: حســـن حنفـــى وأسامة خليل، وسعد عبدالرحم البازعى. وعبد الوهاب المسيرى.

وسنعرض فى الفقرات القادمة لفلسفة دريدا فى الاختـــلاف ومنهجـــه فـــى التفكيك، وتطبيقاته فى قراءة النصوص فى الفكر العربى المعاصر، وذلك فى ثلاثة أقسام: الأول فى الفلسفة، والثانى فى النقد الأدبى والقسم الثالث والأخير ملاحظـــات ختامية، ونبدأ أولاً بالمفكر المغربى عبد الكبير الخطيبى "أول مـــن انخـــرط مـــن المفكرين العرب فى تيار فلسفة الاختلاف" [٢٤].

## القسم الأول: التفكيك والاختلاف فى الفلسفة

### أولاً: الهوية وتفكيك "الاختلاف الوحشى"

#### أ- الخطيبى: النقد المزدوج وفلسفة الاختلاف.

يعد الخطيبى من أهم مفكرى الاختلاف فى فكرنا المعاصر، ومن أوائل مـــن استخدموا التفكيك منهجاً للتعامل مع كثير من المشكلات المطموسة والمهمشة فـــى ثقافتنا العربية، وإن كانت رؤيته تتسع ليس فقط لما هو خـــاف ومجـــهول وغـــير مطروق فى فكرنا بل تمتد هذا الرؤية لتوسع من مفهوم الآخر الغربى، لصورتـــه

وصورة الثقافات المخالفه له ، الغربية والصينية، ورغم قلة معرفة القراء العـــرب به، وندرة تناول المثقفين والكتاب المشارقة لأفكـــاره، إلا أن كتابـــات الخطيبـــى معروفة جيداً ومدروسة من قبل كتاب ونقاد فرنسين ومغاربة أمثال: رولان بارت، وعبدالسلام بنعبدالعالى، ومحمد نور الدين افاية، وقد كتب الأخير موضحاً أن:

"الخطيبى يقول بعنف لا مثيل له فى الثقافة العربية المعاصرة "بفكر مختلـف"، إن الأمر يتعلق باختلاف عام، وبإعادة طرح الأسئلة الجديدة على المجتمع والسياسـة والثقافة. فالعالم العربى لدى الخطيبى فى عمقه تعدد هائل، نحن مازلنا نتعامل معـــه بفكر يتعالى على الواقع، ويعمل دون وعى فى كثير مـــن الأحيـــان علـــى طمـــس التناقضات التى تحرك هذا الواقع وتعزز اختلافاته، ومن هنايرى الخطيبى كما ينقـــل عنه افايه انه يتعين علينا القيام بنقد مزدوج ينصب علينا كما ينصب علـــى الغـــرب ويأخذ طريقة بيننا وبينه[٢٥]. يريد الخطيبى أن يؤسس داخل الفكر العربى المعـــاصر نمطاً حديثاً للسؤال وفكر الاختلاف هو فكر السؤال.. ومن هنا ضرورة إعادة النظـــو فى كل الأشياء وسلوك سبيل فكر مختلف يتحرك فى اتجاهين: نقد التراث، وتفكيـــك الميتافيزيقا الغربية[٢٦].

يشكل الاختلاف أساساً مهماً فى كتابات الخطيبى، فالاختلاف هو الانفتاح الذى يبقى مفتوحاً ولكنه ليس فى متناول أول متمرد ، لأنه يتعين التميـــيز بيـــن الوعـــى والوعى بالاختلاف، ويتضح لنا من قراءة نصوص الخطيبى خاصة "النقد المـــزدوج" وهو عمل يشتمل على دراسات تتعلق بالسوسيولوجيا وأسسها الفلسفية انطلاقـــاً مـــن مجتمع المغرب الكبير ومجتمع العالم العربى[٢٧]. إنه يحاول أن يحدد نمطاً للقـــراءة وإطاراً لقراءة المجتمعات العربية بوساطة نقد تفكيكى ومحاولة تطبيق المفاهيم التـــى تلائم الفكر الحديث.

يقدم لنا الخطيبى برنامجه فى بداية كتابه على الوجه التالى: لا يمكن للهويـــة الأصلية، التى تقوم على الأصول اللغوية والدينية والأبوية أن تحدد وحدهـــا العـــالم

العربى؛ فهذه الهوية قد تصدعت وتمزقت بفعل الصراعات والتناقضات الداخليـة[28]. يقول: "إن العالم العربى قد اهتز فى نظامه، وتصدع فى كيانه الحضارى، فـأصبح يعانى من تعددية شاملة تتجلى فى جميع أشكال المثاقفة والاضمحلال. ويرى أنـــه ينبغى أن تقوم بتحليله وتطعيمه عن طريق فكر قادر على تحليل الأوضاع المتعددة التى يجتازها العالم العربى. ومن هنا دعوته للنقد المزدوج عن طريق تفكيك مفهوم الوحدة التى تثقل كاهلنا، والكلية التى تخيم علينا[29].

علينا إذن كما يرى الخطيبى أن نفسح المجال لفكـــر يتخلـــى عـــن الذاتيـــة الحمقاء، ليتمسك بالاختلاف لتأكيد :

**• الاختلاف الاجتماعى لتقويض البناء النظرى الـــذى يقـــوم عليـــه التفـــاوت الاجتماعى، وأسسه الأخلاقية . الاختلاف الثقافى: فيسعى الفكر إلى تقديم الثقافـــات التى نبذها العالم العربى وهجرها[31]. الاختلاف السياسى: وأسس الانفصال حســب ما استجد من تدرج مختلف السلطات المحلية ومن تعقد الأوضاع الدولية. اختـــلاف الوجود العربى. لا من حيث هو وجود تغلفه أيديولوجيا الكلية والوحدة بل على أنـه وجود يتجاوز الذاتية والسلفية.وليس الاختلاف بين هذه الاختلافات ولا الفـــرق[32] بين هذه الفروق نتيجة لجمعها, وإنما هو نقد مزدوج دائم.**

**يدافع الخطيبى عن النقد المزودج فى دراسته عن "المغرب أفقـــاً للفكـــر" ، وعن الاختلاف الذى تصعب معالجته، ويرى أننا قد نسينا ألفباء مســـألة الموجـــود والوجود، الهوية والاختلاف، وأن ما يلزمنا هو أن نتجاوز الصورة الضيقة التـــى نملكها عن أنفسنا وعن الآخرين.. أن نخلخل بنقد يقظ نظام المعرفة الســـائد (مـــن حيث أتى) هو أن ندخل النظرية فى الصراع الاجتماعى السياسى[33].**

إن تجاهل الاختلاف كما يقول الخطيبى فى حواره مع الطاهر بن جلون هـو الظاهرة الأكثر شمولية وغالباً ما نعانى آلامه المريرة. إن العودة إلى الهوية إلـــى هوية ما، أمر يبعث على الاطمئنان... لقد أنسحب الفكر العربى منذ خمسة قـــرون،

ويعود اليوم يقتحم عالماً تهيمن عليه المعرفة الغربية المطلقة، وعوض أن يباشــر بجدية الحوار مع فكر الاختلاف نلحظ أنه يتيه في ميدان العلوم الإنسانية.. ولاشـك أن هذا "المنحى لا يخلو من الفائدة، ولكنه غير قادر على أن يخلق تفكير جديداً"(٣٤) وفي دراسته التي كتبها بالفرنسية عام ١٩٧٤ ونشرت ضمن كتاب النقد المــزدوج يستعين بدريدا من اجل ان يوضح ضلال اســتخدام فربلوفســكي Werblowvsky الذي يستخدم مفهوم الاختلاف ! ليصل إلى هوية حمقاء عن اليهود ضحايا التاريخ، ويرى أن ذلك مفهوم ضال سجين فكرة أصل متميز ينغلق في ذاتية حمقاء تفترض أن الآخر يوجد في خارج مطلق بعيد عن الواقع وقد لفظته الذات. بينمـــا دريـدا "اليهودي" الذي يتكلم عن معرفة بالأمور لا يريد أن يخلط عندما يجادل. ويســتخدم الخطيبي فكرة دريدا حول المكان. "فلا حاجة بنا كما يقول دريدا إلى أن نؤكــد أن المطالبة بالمكان والأرض لا علاقة لها هنا بتعشق البلد والحنين إلى المحــل، ولا دخل لها مع أية نزعة إقليمية أو عنصرية. فلا يزيد إرتباطها بالنزعة القومية عــن الحنين العبري للأرض، ذلك الحنين الذي لا تبعثه الأهواء بقدر ما يصــدر عــن الكلام والوعد"(٣٥). ويرى أن المحاولة السجالية إن أرادت أن تكون مقنعة ينبغــي عليها أن تخلخل جميع المراكز وتقضي على: مفهومات الكلية، والمركز، والأصل.

والخطيبي في "سيوسيولوجيا العالم العربي" يطالب بإعادة النظر في أســس السوسيولوجيا الغربية وكذلك في الفكر الاجتماعي الذي قدمه الفكــر الاجتمــاعي العربي عن واقعه ويقدم لنــا فرضيتيــن: الأولــى بيــان أن المهمــة الأساســية للسيوسيولوجيا في العالم تتمثل في القيام بعمل نقدي مزدوج:

أ- تفكيك المفهومات الناتجة عن المعرفة السوسيولوجية والكتابة السوســيولوجية اللتين كانتا تتكلمان باسم العالم الغربي ويغلــب عليــها الطــابع الغربــي، وأيديولوجيته المتمركزه حول الذات.

ب- نقد المعرفة والسوسيولوجية اللتين أنجزتهم مختلف مجتمعات العالم العربــي حول ذاتها (٣٦).

والفرضية الثانية: هى أن الكتابة السوسيولوجية ككل كتابة فنية ممارسة للتـاريخ والعلم الأيديولوجيا، وهى لا يمكن أن تكون إلا ممارسة تأخذ علـى عاتقـها التـاريخ والأيديولوجيا والعلم ! يجب أن يحقق قطيعه عنيفة مع السيطرة الثقافية الغربية وتتجاوز قوتنا القاصرة، إذ ليس هناك قول برئ، بل على كل أن يجيب بطريقته الخاصـة عـن شعلة الحياة يجب إذن أن نفكر فى الآخر فى مجال تفكيرنا الخاص.

مازال الفكر العربى فى نظر الخطيبى مطالباً بكثير من المهام ومـن بينـها صياغة علم اجتماع يفكر بمقتضى فكر متعدد للأختلاف. يتعين علينا القيام بكتابـة سوسيولوجية متحركة تندرج وتنغرس داخل فكـر متعـدد للاختـلاف فالكتابـة السوسيولوجية اقتصاد واستراتيجية مستلهما هاتين اللفظتين من قـاموس دريـدا، استراتيجية كتحرك عام يمارس فيه النقد المزدوج، واقتصاد يسمح لنا داخل عمليـة الكتابة بإنتاج مفاهيم إجرائية فاعلة نستطيع تبادلها داخل الممارسة الاجتماعية [٣٧].

والخطيبى ، كما يقول نور الدين أفايه ، يحاول أن يقرأ كثيراً من النصـوص التى تنفلت من مركزية الثقافة العربية الإسلامية من جهة والثقافات المهمشة علـى المستوى العالمى كذلك ! وتأتى نصوصه تكثيفاً لهوامش متعـددة تتحـدد بعـض ملامحها فى صورة الكتابة عنده فكانت الثقافة الشعبية هى موضوع كتابة "الاسـم العربى الجريح"[٣٨] إن تحليل الخطيبى الذى يعلنه فى "بلورة النص" يوضح متابعته لدريدا، وهو يخبرنا أن الاهتمام الموجه للثقافة العربية ونظريتها فى "الدليل" يجعلنـا أكثر إحساساً بعمل جاك دريدا، وضمن هذا المعنى فإن ميتافيزيقا الدليـل، وهـى ترجعنا لاسبتداد غربى متمركز حول اللوجوس تتنكر لنفسها بقدر ما تخفى وضوح الثقافات الأخرى، فكل كتابة نقدية لا يمكنها إلا أن تكون تمزيقاً للوجود التاريخى.

ويتابع دريدا الذى يدين المصادفات المتمركزة حول اللوجوس والذى يـهدف إلى تفكيك الحدث الميتافيزيقى فى دخيلتنا. ويرى أن تفكيكاً مماثلاً للمعرفة الغربيـة يستجيب لرغبتنا، إذ إن ثقافتنا للغرب تستدعى ابتعاداً مماثلاً عن المركز، ويسـمح لنا عمل دريدا بإعادة النظر فى وضع الثقافات الأقل تمركزا حول اللوغوس[٣٩].

يقول الخطيبى رداً على محاوره – فى العدد الثانى من مجلة الوحدة "نوفمبر ١٩٨٤" – بأى معنى تصبح الكتابة عندك عملاً تفكيكياً للأرضية الميتافزيقية التــى تكتسح مساحات الوجود العربى؟.. إن الجواب هو الرجوع إلى قراءة النصـــوص، الرجوع إلى النصوص هو المقياس الأساسى فى مسألة التفكيك لأننا نجد فى النص صيرورة ومنهجية التفكيك.. ويستطرد أن التفكيك شىء آخر. فيه جانب هو نقـض فى معنى الهدم، بالمعنى القوى، للأرضية القديمة التى تعيش فى التكرار والمحاكاة بلا وعى ولا تفكير. وفى الوقت نفسه هناك جانب آخر للتفكيك، بمعنـــى ترجمـــة القديم بلغة الجديد والتجديد لأن ما هو قديم لا يمحى نهائياً لأنه يبقى كآثار. والمـــهم فى نظر الخطيبى هو إدخال هذه الآثار فى إشكالية جديدة.

هناك إذن جانب النقض كهدم، ثانيا: ترجمة لغة القديم إلى لغة الجديد.

ثالثاً: إن التفكيك هو تفكيك المسائل والمشاكل العربية، فضلاً عن تفكيـــك الفكـــر العالمى بصفة عامة .

إن مناداة الخطيبى بفكر الاختلاف ومتابعته لدريدا وبيان أهمية منهجه فـــى دراسة ثقافتنا لفتت انتباه عدد من الباحثين المغاربة إلى الكتابة عنه، وحاولوا بيـــان الصلات بينه وبين بعض الكتاب والنقاد الفرنسيين؛ بخاصة رولان بارت، وفيكتور سيغالين "الذى أدخل بعداً مختلفا تماماً للأدب الفرنسى، بل ونظـــرة جذريـــة إلـــى الذات، والهوية، والإدراك، والإحساس والآخر" إن العمق الوجودى، التـــبرم مـــن مركزية الغرب، الإعلان عن التقدير المطلق للآخر كاختلاف جوهـــرى، تكســـير حدود الأدب، الجمع بين الكتابة والسفر، كل هذه القضايا واعتبارات أخرى جذبـــت الخطيبى نحو نصوص فيكتور سيغالين ويبدو أن هذا الانجذاب كما يخبرنا نور الديـن أفاية لم يكن وليد الثمانينات بقدر ما هو انشغال قديم لم يتبلور فى شكل قراءة إلا فيمـا بعد. فمنذ "الذاكرة الموشومة"(٤٠) وسيغالين يغرى الخطيبى(٤١).

وقد كتب رولان بارت: "إننى والخطيبى نهتم بأشـــياء واحـــدة، بـــالصور، والأدلة، الآثار، الحروف، ( هو ) يخلخل معرفتى ؛ لأنه يغير مكان هذه الأشـــكال

كما أراها، يأخذني بعيداً عن ذاتي إلى أرضه هو حين أحس كأني فـــي الطـــرف الأقصى من نفسي(٤٢) إن هذه المقدمة توضح أن هناك مـــا يجمـــع بيـــن بـــارت والخطيبي مثل ما هناك من اختلافات بينهم ، فالأول ينتمي إلى ذلك الجيـــل مـــن المنظرين الذين عملوا على خلخلة أسس الفكر الغربي، بينما الثاني وتحـــت تـــأثير هؤلاء يضع نفسه ضمن ما أطلق عليه "النقد المزدوج" أي - كما أوضحنا - نقـــد الأسس الثيولوجية للفكر العربي الإسلامي، ونقد الميتافيزيقـــا الغربيـــة، والمفكـــر العربي يعتبر بارت من المفكرين الغربيين الذين يزودونه ببعض وسائل نقد الغـــرب من موقعه بوصفه باحثاً عربياً، ونقد الأساس الفكري العربي باعتباره كاتباً ينتمي إلى العالم هنا والآن(٤٣).

إن فكر الخطيبي هو بشكل أساسي سؤال عن الهوية والاختلاف، فكر يريـــد للسؤال أن يمتد إلى كل الميادين، على اعتبار أن هذا السؤال ملغـــي فـــي الثقافـــة العربية الإسلامية؛ لأن الفلسفة العربية في نظره كانت تعرف على طريقتـــها مـــا نتعلمه الآن من الغرب، لقد نسينا ألف بـــاء مســـألة الموجـــود والوجـــود الهويـــة والاختلاف، ونتابع الثرثرة بلا حياء حول استعادة الهوية وحول الـــولادة العربيـــة الثانية(٤٤).

### ب: عبدالسلام بنعبد العالي: التراث بين الهوية والاختلاف

لقد تابع عبدالسلام بنعبد العالي فكر الخطيبي، وترجمه عن الفرنسية وكتـــب عنه، وناقش كثيراً من القضايا التي أثارها صاحب "النقد المزدوج"(٤٥) وكان مـــن أكثر الداعين إلى فلسفة الاختلاف حماسة وعمقاً، أشار إليه من كتبوا في التفكيـــك والاختلاف من الباحثين العرب التاليين(٤٦).

عنى عناية كبيرة في مؤلفاته بالاختلاف والهوية، والتفكيك، والـــتراث فـــي الفكر الفلسفي العربي في المغرب، والفكر الفلسفي المعاصر. "وثقافة الأذن وثقافـــة العين" حيث يتناول في كتابه الأخير عدة مقالات هامة هي ، " فكر الاختـــلاف "،

التفكيك عملية بناءة التفكيكية نقش على النصوص " قضية التفكيك " من التمييز إلى الاختلاف " كما حمل كتابه "هايدجر ضد هيجل" عنـــوان "الـتراث والاختـلاف" وكتابه: دراسات فى الفكر الفلسفى بالمغرب عنوان "التراث والهوية". وتناول فـــى كتابه أسس الفكر الفلسفى المعاصر "مجاوزة الميتافيزيقـــا" موضوعـات "تفكيـك الميتافيزيقا" (الفصل الرابع من القسم الأول) والهوية والاختلاف، النموذج والنسخة، القراءة والكتابة "القسم الثانى". وإذا كانت عنـاوين كتـب بنعبـد العـالى توحـى بانخراطه فى الميتافيزيقا الغربية، وإن كان ذلك فى أحدث تياراتها المعاصرة، فـإن القراءة التفكيكية لأعماله توضح الاختلاف بين هذه العناوين، ومـــا يرمـــى إليـه المؤلف / القارئ / التفكيكى.

خذ مثلاً كتابه "هايدجر ضد هيجل" فهو يخبرنا فيه أنه لـــن يتحـدث عـن هيجل، ولا عن هايدجر، ولا عن موقف هذا من ذاك. بل ما يرمى إليه هو أن ينقل إلى القارئ الأصول الفلسفية لإشكالية التراث؛ ذلك لأن هذه الإشكالية ألمانية فـــى أصولها، ومسألة التراث طرقت ومازالت تطرق بالكيفية التى نحتها الفكر الألمـانى منذ بداية القرن الماضى. إذن هو لا يقصد بهذين الاسمين علمين من أعلام الفلسفة الألمانية بل إنه يهدف إلى بلورة الموقفين الأساسيين الذين تمخض عنهما كل جـدل جدى حول مسألة التراث، الأول يمتد من هيجل إلى ديلتاى، وهو الموقـف الـذى ينظر إلى التراث من خلال نزعة تاريخية وداخل ميتافيزيقـا الهويـة والتطـابق، والموقف الثانى يضم كل من ماركس ونيتشه وفرويد وهايدجر وبعض المفكريـــن الفرنسيين المعاصرين.

إن طرح مسألة الذات والهوية كان يتم فى جميع الحالات فى مقابل آخر يتحدى بقوته وسيادته، وفى هذه الحالة تلجأ الذات إلى البحث عن جذور متأصلـــة تقـوى وحدتها، فتطرح مسألة التراث والتجذر التاريخى. إن ما يؤكده عبدالســـلام بنعبـد العالى هو أن مسألة التراث عندما تطرح تفرض دوماً مفهوماً معيناً عن الهويـــة، وعن التاريخ، وعن الوعى، وما يهدف إليه صاحب "مجاوزة الميتافيزيقا" هو تحديد

المفاهيم التى تفترضها الطريقة التى تطرح بها مسألة التراث عندنا الآن فى العالم العربى، والتساؤل الذى يأتى الآن فى مكانه هو ضمن أى تصور عن الزمان التاريخى تطرح هذه المسألة؟ وداخل أية فلسفة عن الهوية والاختلاف؟ وضمن أية فلسفة عن الوعى ندرجها؟ المهم هنا هو الصياغة النظرية لمسألة التراث التى تلخص فى ذلك التقابل بين التراث والمعاصرة.

ويوضح صاحب "التراث والاختلاف" أن هذا التقابل يفترض مفهوما زمانيا عن التراث وتحديداً خاصاً للزمان التاريخى الذى يقوم على مفهوم الحضور. (ذلك هو التحديد الهيجلى) بينما ينظر هايدجر إلى التراث خارج فلسفة الحضور. إنه ينظر للماضى على أنه ما ينفك يمضى وإلى الحاضر على أنه ما يفتأ يحضر، بهذا المعنى لا يكون التراث وراءنا، ونحن لا نكون على مسافة قريبة منه ولا على مساحة بعيدة من أصولنا الفكرية، بل إن هذه الأصول تكون معاصرة لنا، ومن هذا المنظور يتهاوى التقابل بين التراث والمعاصرة، والمعاصرة هنا لا تعنى المثول المباشر والحضور الواعى، والتراث يكون حاضراً زمانياً غائباً وعياً، وإن حضوره لا يتم كذاتيه متعينة، وإنما فى اختلافه وانفصاله وتباعده(٤٨).

يطالب مفكر الاختلاف بإعادة النظر فى التراث خارج فلسفة الحضور، وبعيداً عن مفهوم الأصل، فالأمر يتعلق بتصدع الكائن وخلخلة كل تطابق وتعديد كل وحدة. يقول – مستلهما بعض تعبيرات الخطيبى: لقد ارتبط حديثنا عن التراث بفلسفة متوحشة عن الهوية ترفض الآخر وترمى به فى خارج مطلق، ولا ينظر إلى الاختلاف والسلب إلا كلحظة فى بناء الهوية والأنا، لقد آن الأوان لإقحام الانفصال فى وجودنا ذاته والنظر إلى التراث، لا فى صيغته المفردة، بل فى غنائه وكثرته والإصغاء لأصوله المتعددة لإنقاذه من ميتافيزيقا الذاتية، وعدم استغلاله لتزكية وهمنا بالخلود. إن ما يهتم به هو ذاكرتنا العربية الإسلامية وكيف أرسيت دعائمها؟ وكيف ترسخت أصولها وثبتت نماذجها؟ إن الأمر يتعلق بصفة أقوى من ذلك بثوابتنا الفلسفية، بمفهومنا عن اللغة، وعن التاريخ، والهوية بل وعن

الكائن ذاته[٤٩].

وعلى الرغم من أن كتابه عن الفكر الفلسفى بالمغرب، الذى يتناول فيه جهود المغاربة المعاصرين الفلسفية يحمل عنوان "التراث والهوية" إلا أنه لا يتقصى هذا الفكر من منظور الوحدة، ولا من حيث هو تيارات سارية أو مذاهب مفترضه، أو منظومات مغلقه إنما يرصده فى تعدده واختلافاته. إنه يعمل بقول فوكو الذى يستشهد به فى تقديم عمله: "هناك استعمال آخر للتاريخ: إنه التقويض الدائم لتطابقنا، ذلك لأن هذا التطابق الوهن بالرغم من كل شىء، والذى نحاول أن نؤمن عليه ونحفظه خلف قناع ليس إلا افتعالاً: فالتعدد يقطنه، ونفوس عدة تتنازع داخله، والأنظمة تتعارض ويقهر بعضها بعضا[٥٠]. ويعرض للمفاهيم الفلسفية السائدة فى الخطاب الفلسفى، وهى مفاهيم توظف من أجل تملك التراث الفلسفى سواء تعلق الأمر بالتراث الغربى أو بتراثنا العربى الإسلامى.

ويميز فى كتابه "ثقافة الأذن وثقافة العين" بين "الحل والترحال" فالفكر التقليدى يعلى من الطرف الأول. أما الحداثة فهى تقف فى مختلف أوجهها لتخلخل هذا الثنائى الميتافيزيقى، وتعلى الحد الثانى. وهذا الإعلاء من الترحال هو ما يجعل فكر الحداثة ينتصر للقطيعة والتعدد والاختلاف على حساب الاتصال والوحدة والهوية. ويؤكد على ذلك فى "التفكيكية نقش على النصوص" فمن بين المآخذ التى يأخذها دريدا على النقد الماركسى كونه ظل، فى نهاية الأمرنقداً "خارجياً" يدعى أن باستطاعته تفسير النصوص وتأويلها بردها إلى الشرائط الخارجية التى توجد من ورائها. ويرى دريدا أن هذا التمييز بين الداخل والخارج لا يخلو من نفحة وضعية، وهو تمييز كرسته الميتافيزيقا الغربية عبر تاريخها، أما الخارج بالنسبة لدريدا، فلا يمكن أن يقوم إلا داخل كل نص مفسر، ومن هنا ذلك الولع الشديد بالنصوص عنده. إن التفكيك لا ينصب على نصوص دون غيرها، لا يفاضل بين النصوص. وهذه نقطة أخرى ينفصل فيها التفكيك عن النقد الماركسى. إن استراتيجية التفكيك ضرورية ومتناهية فى الوقت نفسه، وذلك راجع بالأساس إلى أننا نعيش على

الحقيقة، ونتغذى منها.

وقد خصص عبدالسلام بنعبد العالى فى كتابه عدة مقالات عن الاختـــلاف، أحداها عن "فكر الاختلاف"، والثانية "من التمييز إلى الاختلاف"[٥١] ويقف طويـــلاً أمام الخطيبى الذى يلتقى مع مفكرى الاختلاف كهايدجر، ونيتشه، وفوكو، ودريـدا، ودولوز. وينشغل بقضية التقنية والفكر الكونى متابعاً الخطيبى بالنظر فـــى"أســس الفكر الفلسفى المعاصر" فى كتابه الذى يحمل نفس العنوان ، والذى يـــهدف إلـــى "مجاوزة الميتافيزيقا".ويعرض لدريدا فى الفصل الرابع من كتابه تفكيك الميتافيزيقا. والتفكيك عنده ليس نقداً للنصوص الفلسفية،ولا تحليلاً لها، وإنمـــا هواســـتراتيجية، وهو بذلك السمة التى طبعت الفلسفة بعد هيجل حيث لم يعد لها موضـــوع وحيــث أصبحت تنشغل بنفسها وتعيد قراءة تاريخها بغية تجاوزه[٥٢]وهو ما يفعلـــه بنعبـد العالى .

**ج: نور الدين أفايه: الهوية والاختلاف والهامش**

شغل نور الدين أفايه بالكتابة فى موضوعات: الهوية والاختلاف، وفلســـفة الحداثة، والمتخيل والتواصل. كما اهتم كثيراً بصاحب النقد المزدوج – ونســـتطيع أن نتبين ذلك في كتابه الذى جعلناه عنواناً لهذا الفقرة. والكتابة عنده فعل وجـــودى إشكالى ومتعدد، لأنه يترجم افتراقاً معيناً مع الذات وإرتماء فى آخر مغـــاير مـــن خلال اللغة والرهانات الدلالية. إنه يبحث فى الخطاب عن المـــهمش والمســـكوت عنه. أن أى خطاب لا ينفلت من تداخلات الآخر فيـــه ، لأن اســـتعمال اللغـــة أو الكلمات يفترض حضور الآخر سواء تقدم هذا الآخر فى اتجاه الحوار أم الصراع.. لهذا السبب يتعين الإنصات الجيد إلى ما يسكت عنه كل خطاب لاسيما وأن مجـــال القول لا يلعب دوراً حاسماً فى تحديد دلالات الحديث، ومن هنا فإن هدفه لا يتمثـل فى محاكمة الخطاب العربى المعاصر، بقدر ما هو محاولة للاقتراب من إشـــكالية

الهوية والاختلاف على المستوى النظرى(٥٣).

وينشغل مثل معظم من يتبنون فكر التعدد والاختلاف بمسألة الهوية ويظـــهر لنا حقيقة التعدد داخل الوحدة . يقول : "إن علينا الاستماع جيدا إلى مالا يقل داخل سياق الحديث عن الهوية، وهذا يتطلب أن ننصت إلى تاريخ الميتافيزيقـــا لنتـــاول مسألة الهوية من المنظور الفلسفى ويعين المعانى ويحـــدد الحـــدود فـــى الهويـــة والاختلاف، فمقابل الميتافيزيقا الأرسطية التى نجد فيها أن صيغة (أ = أ) تشـــكل القيمة الجوهرية للفكر والوجود، وأن الشى هو ذاته يمثل مبدأ الهوية الخاسم. بينمـا تبين القراءة التفكيكية أن هذه المعادلة أو علاقة المساواة تتضمن وساطة تعمل على الربط والتوحيد بين طرفى المعادلة وبالتالى يعمل الفكر الغربى فى تاريخه العـــام، كما يلاحظ هيدجر على تقديم الهوية فى صيغة الوحدة"(٥٤).

إن دريدا، ودولوز أكدا نسبيا صعوبة التفكير فى الاختـــلاف داخـــل اللغـــة بالرغم من أن فكرهما يتموضع ضمن إشكالية الاختلاف ذاتها. لقد انتهى دريدا إلى القول بأن الاختلاف بالذات لا يمكن صياغته من خلال الفكر أو اللغة؛ لأنه ليـــس حضورا ولا غيابا، إذا الاختلاف يتقدم ويظهر ولا يمكن إخضاعه لمنطق البرهـــان والتمثل يقول:" ان ننظر الى الاختلاف فى استقلال عن الهوية يعنى رفـــض كـــل الوساطات التى تشكل بنية المفهوم والتى تكون الهوية بالقياس إلى هوية المفـــهوم، وهكذا فمادام الاختلاف خاضعا لمتطلبات التمثل فإنـــه لا يمكـــن أن نفكـــر فيـــها باعتبارها كذلك(٥٥).

إن دريدا حاضر فى كتابات أفايه مثل حضور الخطيبى، وكتابات دريدا فـــى "هوامش الفلسفة" نقرأها فى متن "الهوية والاختلاف": "فى فلســـفة الهويـــة يلغـــى ويمحى حضور الاختلاف فى ثبات التمثل والأصل المطلق.. أما فلسفة الاختـــلاف ذاتها فإنها تبقى الاختلاف فى مجال الانمحاء داخل لعبة الإحالات الرمزيـــة"(٥٦). ومن هنا لا يمكن أن نغفل "الهامش" الذى يكشف عنه الاختـــلاف، والـــذى علينـــا

تفكيكه. إن هوية العربى تقدم نفسها بمجرد أن يحضر كجسد وكلغة، ومن أجل الاقتراب من العربى يتعين علينا الابتعاد أكثر فأكثر عن الاعتبارات السياسية والأيديولوجية التى تضعه داخل سلطة مرجعية واحدة، وإعادة النظر فى الفئات المهمشة، والثقافات المطمورة بفعل الزمن ويخضل سلطة الهوية اللاغية لكل اختلاف. إلا أن حضور الاختلاف – كم يرى – لا يعنى غياب الهوية. إن الاختلاف ليس مطلقاً، فتلك ليست دعوة إلى تثبت الاختلاف يحضر ويفكك أفاية لتحديد هوية العربي وأنها ليست وحدة متماسكة بل هي تكون تاريخي لثقافات متنوعة وحدها الإسلام لأن إدعاء الاختلاف أمر عسير داخل اللغة والفكر، بل المقصود أنه هوية العربى عبرّ تكوينها التاريخى والزمنى والدينى – باعتبار أن الإسلام كان تركيباً لكل الثقافات التى كانت موجودة فى المجتمعات التى قام بإدخالها إلى العقيدة الإسلامية – تشكل هوية واحدة متعددة المضامين عبر عنها داخل أنساق رمزية وثقافية تشترك فيها كل الشعوب العربية(٥٧).

وينبغى الإشارة أنه على الرغم من تناولنا للمفكرين الثلاثة: الخطيبى، وبنعبد العالى ، وإفاية ضمن إطار واحد فإن هذا لا ينفى التباين بينهما. وإنهم معاً يشكلوا تيار ضمن تيارات عديدة فى الفكر الفلسفى فى المغرب فهناك بالإضافة لهذا التيار الاتجاه التاريخى الماركسى لدى العروى، والاتجاه الابستمولوجى لدى وقيدى وسالم يافوت والجابرى مع ميل الأخيرين إلى المزاوجة بين الإبستمولوجيا الباشلارية والحفريات الفوكوية". وهذا ما جعل التوجه العام لدى كثير من المفكرين العرب المعاصرين يسعى نحو بيان شرعية الاختلاف من أجل تدعيم حق الفرد والآخر فى حياة ديمقراطية حرة.

## ثانياً: الاختلاف والتنوع

### أ: على أو مليل وشرعية الاختلاف

وفى هذه الفقرة الثانية نتوقف عند توجه أخر لا يتمثل فى الاهتمام بالهامشى المختلف سواء كان الثقافة الشعبية أم الوشم لدى الخطيبى، أم المرأة لدى نور الدين إفايه، بل توجه يفتقد التعدد فى الهوية، والأخر فى والكل، ومن هنا ينادى بـــالتعدد ويؤكد على شرعية الاختلاف لدى كل من: التونسى فتحى التريكى، والمغربى على أو مليل ونبدأ بالأخير.

بدافع قومى ديمقراطى ينقلنا على أومليل إلى التاريخ والتراث والدين ليدعـم "شرعية الاختلاف" فى كتابه الصادر عن المجلس القومى للثقافة العربية، والـــذى يحمل نفس العنوان، حيث يتناول فيه قضية الاختلاف وكيف كانت مواقف مفكرينـا القدامى من الآخر المختلف أو المناقض ؟ وكيف جادلوه؟ لمعرفة هل تحصّل مـــن هذا كله رصيد يمكن أن يسند دعواه "دعوانا" إلى مشروعية الاختلاف فى الـــرأى وإلى ترسيخ قواعد الحوار وتقاليده. ويميز بين نوعين من الاختـــلاف، اختـــلاف داخل المعتقد الواحد، إلا أن الأطراف المختلفة تسلم مع ذلك بمجموعة من الثوابـت العقائدية المشتركة. ويكون الاختلاف فى مستوى التأويل. فهناك نصوص واحـــدة، إلا أنها تؤدى إلى تعدد المعنى، تأول تأويلات مختلفة تقـــام عليـــها أنســـاق مـــن المذاهب، هكذا تكونت مذاهب الفقهاء وفرق المتكلمين.

والنوع الثانى اختلاف مفكرى الإسلام مع الأطراف المناقضة لهم، ممن هـم خارج دائرة المعتقد المشترك وعنده إذا كانت هناك كيفيـــات ومســـتويات متعـــددة للاختلاف، فإنه فى المجتمعات التقليدية يظل جوهر الاختلاف يمثلـــــه الاختـــلاف الدينى . ويتساءل لماذا هذا الحديث عن الاختلاف؟ فى حين أن هذا الحديث حديـث "الاختلاف" ليس محبذا فى بلداننا حيث المطلوب هو ترسيخ الوحدة الوطنية والبنـاء القومى، فكل حديث عن الاختلاف فى رأى هؤلاء المعترضين ليس سوى دعـــــوة إلى المزيد من التجزئة أو إضفاء الشرعية على ما هو قائم منها.

إن حديث على أومليل عن الاختلاف يتجه إلى عمق الديمقراطية ، فالنظـــام الديمقراطى يسلم بالاختلاف ويشرع له، وينظمه ويبنى عليـــه فـــهو نظـــام يســـلم

بالتعددية يقول: "إن الاختلاف فى المفهوم الديمقراطى ليس تفتيتا وتجزئه، بل هـو بديل عن كل استبداد ومغلف بغلاف الوحدة حين تكون هذه الأخيرة مجرد تغطيـة للإنفراد بالسلطة، نعم هناك سلبيات ومزالق للتعددية حتى فـى مسـتوى التعبـير المؤسسى الديمقراطى ــ كمـا يـرى ــ إلا أن عيـوب الديمقراطيـة تصحـح بالديمقراطية وليس بإلغائها، فالدفاع عن حق الاختلاف هو الشرط الأولى لتأسـيس تقاليد الحوار ولقيام المشروع الاجتماعى المبنى على الوفاق العام بيـن أطـراف متعددة مع ضمان حرية الرأى والتنظيم والمشاركة(٥٨).وقد تابع عدد من الاسـاتذة العرب جهود على اومليل وقدمت عدة دراسات حول إسهاماته نذكر منها : "سنوات التكوين المبكر" عزت قرنى ، على اومليل التراث والقطيعة ، الدولة الاصلاحيـة ، كمال عبداللطيف ، التراث فى الخطاب التاريخى ، عبدالسلام بنعبد العالى ، التراث والديمقراطية " احمد عبد الحليم عطية وغيرها بالملف الذى اعدته مجلـة " أوراق فلسفية " العدد ٥/٤ ديسمبر ٢٠٠١ كما نشير الى اعمال نـدوة اومليـل والفكـر الفلسفى السيايى العربى ، التي عقدت حول فكره بالقاهرة.

يرجع أومليل وجود "الحق فى الاختلاف" بالمفهوم الذى يدعو إليه ويدافع عنـه إلى الكيفية التى تشكلت بها عقلية معينة وبما أن العقليات هى وراثه لماضى مديد، هو الذى شكلها وكيفها. وبما أن العقليات بطيئة التغير. فقد رجع إلى تراثنا الثقافى ينقـب فيه ويحلله لمعرفة ما إذا كان مساعداً – أو عائقاً – على تكوين عقلية قابلة بشـرعية الاختلاف(٥٩). تلك هى الغاية التى يسعى إليها أو مليل من عمله.

### ب: التريكى: فلسفة الحداثة والتنوع والاختلاف

بعد أن أصدر كتابه "قراءات فى فلسفة التنوع"، وكتابه "فلسفة الحداثة" شارك فتحى التريكى فى أعمال ندوة "الفكر الفلسفى بالمغرب المعاصر" بدراسته "الحداثـة وفلسفة التنوع" ، والتى يتحدد فيها موقفه على الوجه التالى: إن مسـتقبل الفلسـفة

يكمن فى الانفتاح والتنوع، لأنها ستحمى بذلك حقوق الفرد والغير. وتتماشى مع التطور العلمى والتقنى الذى ابتعد عن أيديولوجية التوحيد والشمول والكلية. وبذلك يقترن العمل الفلسفى بالممارسات السياسية التى تدافع عن حقوق الإنسان وبالمعقولية العلمية والتكنولوجية الجديدة، على أن ذلك لا يعنى أن الفلسفة ستقتصر على البحث عن مشروعية العلم والتقنية. أو على تحديد أخلاقية العمل السياسى والاقتصادى بل ستكون خلاقة بالتنوع والاختلاف(٦٠).

وإذا أردنا تناول موقف التريكى من الحداثة والتى تتمثل عنده فى فلسفة التنوع "الاختلاف" ، علينا أن نوضح الأسس التى تقوم عليها والتى قدمها لنا عام ١٩٨٨ فى كتابه الذى يعد محاولة لبيان النظرة الجديدة التى تبلورت فى الدراسات الفلسفية، والتى يهدف بها أن يسهم فى معالجة الفكر فى ربوع العالم العربى والبلاد المضطهده حتى نستطيع مواجهة قوى الجمود والتقليد، لقد تأسست حول تصور فلسفة التنوع معقولية جديدة تتحكم فى تجليات الفكر. وتجعل من الحداثة جملة من القيم والتصورات تميز الحقبة الزمنية لوجودنا.

إننا الآن نعيش فى العالم العربى عصراً نهضوياً حقيقياً. والنهضة عند التريكى تتطلب الانفتاح الحقيقى على كل الحضارات حتى يتسنى لنا تحقيق ما أسماه "جدلية العودة والتجاوز" تلك الجدلية التى تضمن لنا فى آن واحد فهم أوضاعنا الحالية بانقساماتها وتجزئتها وبإيجابياتها، وبمحاولة البحث عن تأسيس نموذج حضارى عربى لاستنهاض عوامل الصمود والمقاومة والدفاع عن الذات(٦١) فهو يهدف – مثلما نهدف نحن جميعاً – إلى توحيد العالم العربى توحيداً لا يقضى على خصوصيات أقطاره وتنوع اعتقاداته الدينية والفلسفية والاجتماعية، وتعدد أقلياته، وحرية أفراده، ومن هنا فطرح قضية التنوع (الاختلاف) فى التفكير قادر على إلغاء أساليب الفهم البالية التى تحتمل توحيد المعارف توحيداً تعسفياً قد يؤدى إلى كلية النظرة وكليانية الممارسة(٦٢).

يقدم لنا التريكى فلسفة التنوع باعتبارها فلسفة بديلة. وفائدة هذا الفكر بالنسبة لنا يكمن فى تحطيم الدعوة الغربية بكونية فلسفته وتفكيره وثقافته من ناحية وتحرير ذاتنا من عبودية القهر بإقرار حرية التفكير والاعتراف الكامل بحقوق الاختـــلاف والتنوع من ناحية أخرى. إن القول بالتنوع عند التريكي ذو هدف يتفق مع هـدف الخطيبي في النقد المزدوج يتجه إلى نقد كلية الفكر الغربي وحرية الإنسان العربـي لكنه يختلف عنه في نفس الوقت حين يربط ذلك بجدلية العودة والتجاوز ، أنه علـى عكس الخطيبي يجمع بين انجازات الفلاسفة العرب وجهود الفلاسفة المعـاصرين ، لكنه لا يكتفي بالقدماء. ومن هنا فإن النهضة لا تقوم إلا على التجاوز. عمل مفكـر التنوع إذن هو إسهام فى إيجاد "البديل الفلسفى" عن طريق ما أطلق عليـه جدليـة "العودة والتجاوز".

يتضح لنا أن ما يقصده التريكى بالتنوع هو فلسفة الاختلاف. فهو وإن كـان يستخدم المصطلح الأول عنواناً لعمله ويستخدمه بمفرده فى مقدمة الكتـاب، فإنـه يعود فى حديثه عن معقولية التنوع ليقرنه بالاختلاف ويتحدث عنهما باعتبارهمـا نفس الشىء: "فالاختلافات والتنوع يؤدى... "[٦٣]. "إن الفلسفة ستكون خلاقة للتنوع والاختلاف"[٦٤]، "حق الاختلاف والتنوع..."[٦٥] إن الـتريكى يؤسـس مشـروعية التنوع على إنجاز العلم ونظريات العلوم الطبيعية. فالمعقولية الحالية التى ظـهرت فى العلوم الطبيعية جديدة فى كنهها ومتنوعة فى عملها، إذ أنها تفتح آفاقاً جديدة فى نظرتنا إلى الزمن والحياة والطبيعة، كما تجعلنا نعطى أهمية كبرى إلى الجزئـى، وإلى الممكن وإلى الصدفة بصفة عامة لا باعتبارها أشياء نجهلها. بـل كعنـاصر فعالة فى تصورنا للمكان والزمان. ومن هنا فإن "منطقية العقل المتنـوع" سـتحل محل منطقية العقل الموحد. وستكون فلسفة التنوع هى فلسفة المستقبل العلمـى. إذ إن العلوم الآن قد اكتشفت أن للتنوع الطبيعى والاجتماعى أهمية قصوى فى فـهمنا لطبيعتنا، وأن "العقل الموحد" قاصر على دراسة الواقع بتعقيداته وكثرتـه وتغـيره المستمر. لأنه يصير إلى المعرفة الكلية الشاملة.[٦٦].ويسعى مفكر التنوع والحداثـة

لتطبيق أفكاره على الواقع العربى ويوضح قدرتها على تحقيق هدف العرب فى الوحدة ، ويرى أن معقولية التنوع ترفض الفكر الوحدوى المبنى على الهيمنة والغطرسة والاستبداد.

فالتصور العلمى لتحقيق الوحدة العربية عليه- فيما يرى - أن يأخذ بعين الاعتبار مشاكل الأقليات، والطوائف الدينية، والحريات الفردية. ولا يمكن لوحدة عربية شاملة أن تتحقق وتنجح إذا طمست هذه المعطيات الموضوعية أو تجاهلتها وقمعتها... ويتطلب التصور العلمى للوحدة توظيف هذا التنوع للاستفادة منه فى وضع برامج عملية لبناء الحركة القومية، فالوحدة فى التنوع هى السبيل الوحيد لتجنب التجزئة بأفكارها وبرامجها وفى الآن نفسه تقضى على النزعة السلطوية التى صاحبت تجارب الوحدة فى الماضى(٦٧).

إن ذلك يعنى، أن مقومات الفكر الوحدوى العربى فى تنوع الثقافة العربية، وفى تنوع مجتمعاتها بأديانها المختلفة، وتعبيراتها المتعددة، وسلوك أفرادها، وأنماط حياتها الكثيرة، والانقياد إلى هيمنة النموذجية الغربية التى استولت على كل الفضاء العربى. ويتفق مع أومليل فى أن فلسفة التنوع (الاختلاف) توضح لنا على الصعيد السياسى إنتاج حركة تحررية ديمقراطية تضمن تمثيل الجماهير العريضة ديمقراطيا، وتعبر عن إرادتها وتطلعاتها، فالوحدة والتحرر مرتبطان بمعقولية التنوع(٦٨).

ومستقبل الفلسفة عند التريكى يكمن فى الانفتاح والتنوع لأنها ستحمى بذلك حقوق الفرد والغير وتتماشى مع التطور العلمى والتقنى الذى ابتعد عن أيديولوجية التوحيد والشمول والكلية(٦٩).

إن الاختلاف يؤكد محدودية الفلسفة الغربية ، ويعلن حضور العالم الثالث فى نفس الوقت الذى يحدد تدهور الغرب. إن تلك الفكرة المحورية التى كتب عنها حسن حنفى كثيراً وأوضحها فيما كتبه عن التفكيكية نجدها لدى التريكى. فكلاهما

يرى بلغة مفكر التنوع "أن الفكر الكونى والكلى خاصة أساسية للفلسفة الغربية، بانقراضها ينقرض الفكر الغربى المهيمن. فلو ألقينا نظرة سريعة على الأنساق الفلسفية الغربية لوجدنا أنها تخلط بين الكلى والشامل والكونى وبين الفكر الغربى الضيق؛ لأنها تُعدّ أن العالم ينحصر في الشعوب الغربية بينما تكون الشعوب الأخرى متوحشة، فالاختلاف بالنسبة للعالم الغربى المهيمن قد جعله يشعر ببداية التدهور والانقراض[٧٠].

إن فلسفة التنوع (الاختلاف) عند دعاتها ومعتنقى أفكارها من العرب هى الوحيدة التى تستطيع تحطيم النموذج الأوروبى المهيمن للفكر والفلسفة. ويعبر التريكى عن هذه الفكرة بأوضح ما يكون بقوله "الإبداع الأصيل لا يولد إلا عن التنوع والاختلاف؛ لأن الحرية الحقيقية والكاملة التى تضمن للفرد حقوقه وللأقليات تعبيراتها الاجتماعية، هى التى تولد الفكر المبدع، والفكر الإبداعى الأصيل هو الذى يستطيع مقاومة الهيمنة والاستعمار. ففلسفة التنوع هى فلسفة الإبداع؛ لأنها تضمن لك أن تفكر بوجه آخر. وهى فلسفة المستقبل خارج أسوار العالم الغربى؛ لأنها تستطيع بأصالتها وإبداعاتها مقاومة هيمنة الغرب وتحرير الذات[٧١].

ويقدم لنا قراءة جديدة لتاريخ الفلسفة فى دراسته "الفلسفة المفتوحة وتاريخ الفلسفة" ؛ والفلسفة المفتوحة: اسم للتنوع والاختلاف كما يتضح من قوله: "هذا المشروع لقراءة تاريخ الفلسفة يحاول أن يأخذ بعين الاعتبار تنوع الفكر الفلسفى، وتعدده واختلافه. كذلك فإن فلسفة الحداثة التى يعرضها علينا هى إسهام فى الحوار الذى احتد الآن فى العالم العربى حول مصيرنا المشترك، فمهمته أن يقوم بطريقة نقدية مفتوحة للبحث عن معنى وجودنا بارتباطه الوثيق بالإبداع والاختلاف. إن التريكى الذى يسعى لفهم أزمة التفكير والوعى فى الوطن العربى يحدد لنا فى الفصل الثانى من كتابه والذى عنوانه "الحداثة والهوية" بعض الأسس التى يرتكز عليها عمله هى:

١- البحث عن تاريخية الإنسان العربى الحالى من خلال حضوره فى العالم،

ومن خلال تصور عام لحركية الذات والتاريخ.

٢- فهم الواقع العربى الحالى من خلال نظرة ترفض الوحدويه الضيقه وتكـرس فلسفه التنوع.

٣- تصور استراتيجية ممكنة للخروج من أزمة الوعى العربى والمتمثلـة فـى تهافت فكرة إثبات الهوية فى البحث فى الذاكرة التاريخية والممارسة اليومية عن مقومات الخطاب الديمقراطى المفتوح[٧٢].

ويمكن لبيان ذلك الرجوع الى الملف الذى اعدته مجلة " أوراق فلسـفية " حـول التريكى العدد الثانى ( يناير - يونيو ٢٠٠١ ) والذى يتضمن عدة أبحـاث هى :" المرجعية الفكرية للفلسفة المفتوحة " الزواوى بغوارة ، " من فلسـفة التنوع الى فلسفة التاريخ " بن مزيان بن شرقى الفكر الوجودى ومكعقوليـة التنوع " فوزى العلوى ، و " دفاعا عن الفلسفة دفاعا عن الـتراث " عبـد القادر بوعرفة ، ويمكن مراجعة المراجعات التى قدمت حول أعمال خاصـة الروح التاريخى عند العرب فى المجلة الفلسفية التونسية .

ويعتقد التريكى أن فلسفة التنوع إذا ما ارتبطت بوجودنا ومصيرنا سـتنمى فينا الوعى النظرى بضرورة غزو مفهوم الحداثة لا لتحديد مكوناتـه واسـتدلاله وأنماط عمله فى ميادين الفكر والفعل، بل وأيضاً لربطـه بممـيزات مجتمعاتنـا بمختلف تشكيلاتها، لعل ذلك يثير فينا شيئاً من القلق حتى نسعى إلى مـلء فـراغ مازال يميز حضورنا فى العالم وكأنه حضور العدم. فالحداثة مصيرنا وعلينا فتـح كياننا على تاريخيتنا لا من حيث إنها تربط حاضرنا بجذورنا والحضـارات التـى تعاقبت علينا فقط، بل وأيضاً من حيث هى انفتاح على الإقبال والمصير[٧٣].

## ثالثاً: تفكيك العقل والميتافيزيقا الإسلامية:

### أ: اركون وتفكيك مفهوم العقل الإسلامى

إن عمل أركون الذى يتجاوز نظـرة النزعـة التراثيـة (السـلفية)، والنزعـة الاستشراقية للدراسات الإسلامية، يقوم فى الأساس على النقد كما ظهر فى كتابه "نحـو نقد العقل الإسلامى" الذى ترجم للعربية بتاريخية الفكر العربى الإسلامى، وفى كتاباتـه التالية. وهو لا يتوقف فى نقده عند الفروع والنتائج، بل يعود إلى الأصول حافراً منقبـاً فيخضعها للنقد والتفكيك، موضحاً سير الأحداث فى التاريخ، كاشفاً عن الوجه الآخـر للأشياء، أى أنه لا يقتصر على نقد الأحاديث والتفاسير، ولا يكتفى بتفكيـك الأنسـاق الفقهية، والمنظومات العقائدية، بل يتوغل فى نقده وتفكيكه وصولاً إلى الأصـل الأول: أى إلى الوحى القرآنى. إنه كما يقول على حرب: يحرث فى "منطقة اللامفكر فيه" فـى العقل الإسلامى بل إنه يتعدى ذلك إلى مساءلة العقل نفسه عن لا معقوله [٧٤].

والمقصود بمنهجية التفكيك ، تفكيك الميتافيزيقـا الكلاسـيكية، والأنظمـة الثيولوجية الموروثة. فما ينطبق على تفكيك الأولى يمكن قوله على تفكيك الأنظمـة اللاهوتية التى تشكلت فى العصور الوسطى فى كافة المجـالات الدينيـة، فـهذه الأنظمة بتحديداتها الثنائية بحاجة إلى تفكيك وإعادة نظر[٧٥]. والحـق أن أركـون يركز نقده وتفكيكه فى الدرجة الأولى على الخطاب الإسلامى، أصـولاً وفروعـاً وفى مختلف مستوياته وتجلياته بدءاً من النص القرآنى ذاته وانتهاء بكل ما انتظـم حوله من نصوص وخطابات. وكذلك على الاستشراق الغربى ويدافع البعض عـن التفكيك عند أركون "فإن قراءته للتراث إذ تفكك من جهة فإنها توحـد مـن جهـة أخرى". إن التفكيك يخدم التوحيد.... والقراءة التفكيكية قد تميط اللثام عن السـمات المشتركة لجميع العقائد"[٧٦]. خاصة وأن الظاهرة الدينية بشكل عام تظل حتى الآن شيئاً لا مفكر فيه داخل الفكر العربى الإسلامى[٧٧]. إن التفكيك يسعى إلى استنطاق خطاب الحقيقة عن بداهاته المحتجبة. إنه اشتغال على النصـوص بـالعمل علـى تفكيكها والحفر فى طبقاتها للكشف عما تمارسه من آليـات الحجـب والاستبعاد والكبت والتحوير والخداع. يقول أركون - رداً على كيف يمكننـا التحـدث عـن التسامح فى الوسط الإسلامى - "لا يمكن للتسامح أن يترسخ إلا بعد تفكيـك هـذه

الهويات الثابتة والجامدة والراسخة منذ عدة قرون[٧٨].

إن أركون الجزائرى – الأصل الذى تعلم فى وهران والجزائر قبل أن ينتقل إلى باريس ليدرس فى فرنسا ويحصل على الدكتوراه عام ١٩٦٩، ليعمل بعد ذلك فى جامعة ليون الثانية ثم باريس الثالثة – صاحب نزعه إنسانية واضحة، ظهرت مبكرا فى رسالته للدكتوراه "محاولة لدراسة الأنسية العربية فى القرن الرابع الهجرى" التى صدرت ضمن السلسلة الفلسفية لمكتبة فيران ١٩٧٠، ١٩٨٢ ثم محاولات فى الفكر الإسلامى ١٩٧٣، الطبعة الثانية ١٩٨٤ والفكر العربى ١٩٧٥، والإسلام: الأمس واليوم بالأشتراك مع لويس جارديه، ١٩٧٨، الإسلام دين ودنيا ١٩٨٢، قراءات فى القرآن ١٩٨٣، نحو نقد العقل الإسلامى ١٩٨٤ الذى ترجم للعربية بعنوان تاريخية الفكر العربى الإسلامى.

وقد كتب هاشم صالح – مترجم أركون للعربية والذى يمكن لنا أعتبارهما معاً توجهاً واحداً – فى مقدمة ترجمته لكتاب أركون "الفكر الإسلامى قراءة علمية" عن "أركون ومنهج التفكيك" موضحاً أنه قام بتحليل مفهوم الأرثوذكسية فى الإسلام وكيفية نشوئها وتشكلها واشتغالها فى التاريخ عبر القرون. وأنه يلجأ فى أماكن عديدة إلى تعداد المسلمات التى تنظم الاعتقاد الإسلامى وتتحكم به. ونفهم من ذلك أن شرط انفتاح الفكر العربى – الإسلامى على العقلانية الحديثة لا يمكن أن يتم بشكل فعلى ودائم وناجح إلا بتفكيك مفهوم الدوجماطيقية، ومفهوم الأرثوذكسية الخاصين بتراثه هو. ومن أجل ذلك ينادى بضرورة الاطلاع على الثورة المعرفية التى حدثت خلال الثلاثين عاماً الماضية فى مجال علوم الإنسان والمجتمع، والتى شكلت تجاوزاً للحداثة الغربية الكلاسيكية نفسها وافتتاحاً لحداثة فكرية أكثر اتساعاً. إلا أن ذلك لن يتم بشكل جيد قبل القيام بمرحلة تفكيك استكشافية داخلية للتراث[٧٩]. ويمكن النظر إلى تاريخ التراث على إنه مجموعة متراكمة ومتلاحقة من العصور والحقب الزمانية كطبقات الأرض. وعلى المؤرخ أن يقوم بعمل الأركيولوجى من أجل أزاحة الركام واكتشاف الطبقات العميقة للحقيقة التاريخية أو للواقع التاريخى.

ويمكن أن نعطى أمثلة بذلك، فتفكيك المناخ الفكرى للمعتزلة مثلا، وخصومهم الحنابله يتيح أن نتوصل إلى المستوى العميق والارضية التحتية للمسلمات والفرضيات المشتركة التى كانوا يستخدمونها فى محاجاتهم كما يتيح لنا معرفة الأسباب الحقيقية للتمايز والاختلاف فيما بينهم[٨٠].

ومن خلال منهجه التفكيكى استطاع أركون إحداث زحزحات عديدة داخل ساحة الفكر الإسلامى والعربى، لقد خلخل الأسس التقليدية والتصورات الرازحة بعناد فى الجهتين الإسلامية والاستشراقية، كما يتضح ذلك فى طريقة تناوله لمسألة العلمنة فى الإسلام[٨١]. حيث يغير من زاوية الرؤية وأسلوب المعالجة لكى يزحزح تلك الفكرة الجامدة والثابتة التى تقول بأن الإسلام لا يفصل الروحى عن الزمنى أو الدينى عن الدنيوى[٨٢]. فهو يتعامل مع ظاهرة الوحى بعين الناقد ، فيقوم بتفكيك بنية النص من أجل الكشف عن قواعد ظهوره وآليات عمله بوصفه نصاً له بنيته الأسطورية وفعاليته الرمزية وطاقته البيانية فضلاً عن كونه أنطولوجيا تحرك الحياة والوجود ويمكن ان نقارن عمله هنا بنا يقوم به نصر حامد ابوزيد فى هذا المجال والذى تحتاج كتاباته الى دراسة متأنية لاهمية ما يقدمه من تحليل للنص . ويقوم ناقد العقل الإسلامى بعمل الحفر والتفكيك ليكشف عن المحجوب، ويتكلم عن المسكوت عنه، ويقرأ القرآن من خلال تاريخيته موظفاً لذلك ترسانة هائلة من إنجازات العلوم الإنسانية وأحدث أدوات التحليل والتفكيك[٨٣].

وإذا كان أركون يستخدم مناهج اللسانيات والانثربولوجيا والحفريات، ويتفق مع أعلام النقد المعاصر فى موقفهم من الحداثة الغربية وتفكيكهم للعقل المهيمن، يرفض التطرف الوضعى واحتقار البعد الروحى للإنسان والأديان[٨٤]. ويرى على حرب – الذى يمكن أن ندرجه هنا باعتباره أحد المتابعين لاركون – إن الهاجس الذى يوجه أركون فى مباحثه، وتحليلاته هو العمل على تشكيل فكر نقدى عقلانى حر على ساحة الفكر العربى والإسلامى. يقول الحق إننى منذ أطلعت على أول أثر لأركون منقول إلى العربية وكان ذلك فى نهاية السبعينات، أدركت أننى إزاء مثقف

إسلامي بارز يكتب بلغة حديثة ويفكر بطريقة جديدة مغايرة تخرق أسوار الممنوع وتطرق أبواب الممتنع. منذ قرأت نصه لأول مرة، شعرت أنني إزاء خطاب مختلف عن الخطابات السائدة، جديد كل الجدة إن في المصطلح والأداة، أو في المنهج والرؤية، أو في التوجه والرهان"(٨٥) واركون هو أبرز مفككي النص القرآني والعقل اللاهوتي الذي جسده أو انبنى عليه(٨٦) ويعرض حرب لمشروع أركون نقدياً تفكيكيا، معترفاً في نهاية بحثه بدينه لأركون مؤكداً فضل مترجمه هاشم صالح "فالرجلان متضامنان متعاونان في العمل على إحياء الاجتهاد في الفكر الإسلامي المعاصر"(٨٧).

ومن هنا علينا إن نكمل حديثنا عن تفكيك العقل الإسلامي عند أركون بتناول تفكيك الميتافيزيقا الإسلامية عند صالح.ويمكن في السياق الاشارة الى ما كتبه عبدالله عبداللاوى عن " التاريخ والاختلاف عند أركون المخيال ضد العقل " ضمن الفلسفة في الوطن العربي في مائة عام ، كذلك اعمال ندوة الجمعية الفلسفية الاردنية والملف الذي نشرته مجلة " أوراق فلسفية " العدد التاسع ٢٠٠٤ والذي يتضمن بحوث متعددة ، تعرض للقضايا التالية : "من نزعة الانسنة الى العقل الاستطلاعي" عبدالرحمن الحاج ، نقد العقل الاسلامي السؤال التاريخي الاجتماعي " رضوان جودت زيادة ، قراءة في رهانات المعنى " عبد الامير كاظم " أركون ومحاولة الخروج من السياق الدوجماطيقي " فيصل غازي ، " اركون والاستشراق في مأله الامريكي " غسان اسماعيل ، " والاسلاميات التطبيقية نقيض الاستشراق " موفق محادين ، وقضايا منهجية في قراءة التراث " رشيدة محمد رياحي وأركون وأشكالية تحديث العقل الاسلامي .

**ب: تفكيك الميتافيزيقا العربية الإسلامية**

يعطي هاشم صالح عنواناً جانبياً لدراسته في العدد الذي خصصته مجلة "الوحدة" للفلسفة العربية بين الإبداع والاتباع، هو "مدخل أولي لتفكيك المثالية

والميتافيزيقا فى المناخين الأوروبى والعربى الإسلامى" من أجل بيان دور الفلسفة فى بلورة المشروع الحضارى العربى. وهو يسعى إلى تقديم فكرة عامة أولية عن كيفية تفكيك الميتافيزيقا فى التراث الفكرى للغرب من خلال نيتشه وهيدجر. ومن الواضح أن الخط التفكيكى الذى يفضله هو خط نيتشه وليس خط هيدجر، لسبب بسيط هو أن نيتشه نهض بمهام واقعيه تخص واقعنا المعاش أكثر مما فعل هيدجر[٨٨]. أما هيدجر فهو الذى اخترع مفهوم التفكيك (التدمير)، وقراءته لتاريخ الفلسفة والميتافيزيقا قد تفيدنا يوما فى قراءة تراثنا الفلسفى والميتافيزيقى الخاص.

ويقدم صالح فى القسم الأخير من عمله توضيحاً أولياً عن الفلسفة الإسلامية والميتافيزيقا فى تراثنا مع بعض المقترحات المبدئية للخروج من الموضوعية التقليدية والفكر المثالى الميتافيزيقى "من أجل تحمل مسئولية الواقع العربى من قبل فكر فلسفى جاد ومسئول يقوم لأول مرة بتفكيك العقل الإسلامى الكلاسيكى والفكر الميتافيزيقى فى أن معاً"[٨٩]. وهذا يشكل فى رأيه خطوة أولى لابد منها على طريق التحرر وتدشين الحداثة الحقيقية. لكنه قبل ذلك يقدم فكرة سريعة عن هذه الهزة الفلسفية التى جرت على المسرح الفرنسى، وذلك من خلال دريدا ومنهجيته فى التفكيك التى استعارها من هيدجر ثم طورها متخذاً موقفاً نقدياً من دريدا موضحاً كيف توقفت منهجيته بعدئذ وجفت.

لقد نشأ دريدا وتغذى بقراءة التراث الفينومينولوجى الذى تربى عليه فى الخمسينات من هذا القرن، ثم الابستمولوجيا وفلسفة العلوم التى حلت محلها تدريجيا - والتى تبدو أكثر اقناعاً وصلابة - ثم الألسنية والسيميولوجيا والبنيوية، فى مثل هذا المناخ نشأ دريدا. وهو كغيره من الفلاسفة التقليديين مرتبط بهذا التراث الفلسفى والمنهجية التفكيكية عند (دريدا) والاركيولوجية (فوكو) تأتى لتحل محل المنهجية الفيلولوجية والتاريخانية ، والتفكيك اصطلاح استعاره دريدا من هيدجر، وهو يعنى به تفكيك التراث المدروس من الداخل، وتجزئته إلى بناه الأولية الأساسية من أجل معرفة الكيفية التى تشكل عليها، وتبيان عدم بداهته، وبالتالى

تبيان تاريخيته وإمكانية تغييره، والتفكيك بالإضافة إلى ذلك. كما يخبرنا صالح فـي دراسته التمهيدية لحواره مع اركون – بالعدد الثالث من مجلة الوحدة – يمثل حجر الزاوية للعلوم الألسنية والسيميولوجية الحديثة. لكن مشكلة دريدا – في نظر صـالح – هي أنه أصبح سجين مفاهيمه الجديدة التي اخترعها من أجل القيام بعملية التأويل والتفسير: أي تفكيك كبريات النصوص الفلسفية ومحاولة اكتشاف الهيكلية الصلبـة التي أنبنت عليها أو تمحورت حوليا (العرقية المركزية الأوروبية).

وعلى العكس من موقف جابر عصفور يرى صالح أن دريدا راح يخلط بين الخطاب الأدبي والخطاب الفلسفي، ويرى أن هدم الحدود المرسخة بينهما هو إحدى مهام حركة التفكيك ، لكنه لم ينتبه (أو لم يرد أن ينتبه) إلى مدى حجـم الخسـارة الناتج من عملية كهذه. فتحليل الخطاب الفلسفي على طريقة الخطاب الأدبي يعنـي إفقاده خصوصيته ومطمحه في التوصل إلى الحقيقة أو بلورة الحقيقة في عصر مـا ومجتمع ما. كما أنه يعني قطع الأواصر والعلائق بين الفلسـفة والعلـم، ويحـول الخطاب الفلسفي إلى مجرد خطاب شعري أو أدبي ليس له أي معيار خارج إطـار مرجعيته الخاصة. وهكذا يدخل في نوع من التجريد المعمم أو التعميـم المجـرد، ويروح يلف ويدور ويلتهي بخلق المصطلحات التي لا تستند إلى أي واقع يبررهـا، ومثل هذا الموقف من التفكيكية سنجده أيضاً لدى حسن حنفـي فـي تناولـه لـها باعتبارها بداية النهاية للفكر الغربي[٩٠].

ويعطينا صالح بعد ذلك لمحة سريعة عن مفهوم الاختـلاف الأنطولوجـي والخروج من الميتافيزيقا، أي الأنطولوجيا الثيولوجية ممهداً لعرض المحاور التـي سيطرت على الفلسفة العربية الإسلامية[٩١]. وشـكلت مـا يدعـوه بالميتافيزيقـا الإسلامية كما فعل بالنسبة للميتافيزيقا في المنـاخ الأوروبـي المسـيحي بـهدف استخلاص السمات المشتركة للفكر الميتافيزيقي في كلا المناخين الفكريين، وذلـك من أجل تجاوزهما والدخول في المناخ العقلي للعصور الحديثة.

وينتهي صالح إلى الحكم على دريدا – على الرغم من نجاح بحوثه الأولى، ومنهجيته في التفكيك – بأن حركته قد توقفت فيما بعد؛ بسبب انغلاقه داخل الجدران الحصينة للفلسفة والتفلسف ومشاكل التأويل التي أدت به في نهاية المطاف إلى الانقطاع عن حركة الحياة والواقع(٩٢). ومع هذا يستخدم منهجه لتفكيك المثالية والميتافيزيقا في المناخين الأوربي والعربي الإسلامي. مما أتاح لغيره من النقاد العرب توسيع التفكيك لقراءة بعض النصوص الفكرية العربية المعاصرة من منظور الاختلاف وهذا يعني أن هاشم صالح على الرغم من إرتباطه الوثيق بأركون، إلا أنه أدار تفكيكه على الميتافيزيقا الإسلامية، وأبان عن وجهة نظر نقدية لدريدا في دراساته، أي أنه قام بتفكيك المفكك. وهو بهذا يضيف إلى جهد أركون ويكمله.

### رابعاً: نقد وتفكيك العقل الغربي

#### أ: مطاع صفدي: والتأسيس في المختلف

نعرض في هذه الفقرة لاتجاه رابع في التفكيك ينطلق مثل الخطيبي من النقد المزدوج، وإن كان يركز تفكيكه ونقده على العقل الغربي، وهو اتجاه يضم: مطاع صفدي، وكاظم جهاد، وعبدالعزيز بن عرفه ، وكل منهم يتوقف إمام ما بعد الحداثة باعتبارها نقداً مستمراً وأمام فلسفة الاختلاف باعتبارها طرحاً للسؤال الانطولوجي الذي يعنينا كما يعني الغرب.

لقد نجحت فلسفة الاختلاف في ألا تجعل من نفسها مذهبا وإلا تدخل الإكاديميات والمتاحف، وحافظت على استقلالية سؤالها. هكذا كتب مطاع صفدي الكاتب متعدد الجوانب والمفكر المؤسسة الذي كرس جهوده في أكثر من جبهة ثقافية للفلسفة الجديدة في مجلات؛ "الفكر العربي المعاصر"، "العرب والفكر العالمي"، وفي مشروع الينابيع لنقل نصوص هذا الفكر، وفي كتابيه "استراتيجية التسمية"، ثم "نقد

العقل الغربى؛ الحداثة وما بعد الحداثة".

ينطلق صفدى من برنامجه المنشور فى العدد الأول من مجلة الفكر العربى المعاصر من محاولة النظر فى ازمة الثقافة العربية المعاصرة التى يتلمسها فى النتاجات التى أصدرتها ويبحث عن مقوماتها وعقباتها وحصيلة آثارها فى تقدم الوعى العربى. وحاول أن يفتح نوافذ على العالم من معاناة الثقافة والمثقفين لدى الغرب؛ ليكشف عن عوامل اتفاق وتمايز بينها وبين المعاناة عندنا[٩٣]. وهو يبشر بالحداثة ويزهو بانتشارها الكاسح وسيادتها المنتصرة ببضعة أقلام وأقل ما يمكن من الورق المطبوع وبدون طبقات ولا أحزاب ولا امبراطوريات شق فكر الأختلاف طريقه، كما كتب فى العدد التاسع من "العرب والفكر العالمى. ويأتى كتابه "نقد العقل الغربى: "فلسفة الحداثة وما بعد الحداثة" ليعلن المشروع الثقافى الذى تبلور فى مجلتيه، ومقدمات الترجمات المختلفة التى أطلق عليها عنوان النيابيع.

يتساءل صفدى فى كتابه تساؤلاً هاما هو: هل كنا نعرف نحن العرب العقل الغربى حق المعرفة وكل الحضارات المنفية من خطاب المشروع الثقافى الغربى، لقد حاربناه نحن كذلك بدورنا، لكن دون أن نكسب منه لا ثروة ولا استعماراً معاكساً، بل فزنا معه بإعادة إنتاج لعزلتنا وسميناها استقلال. فى حين كان الغرب يغربن العالم كله، ويستولى علينا عبر إنبهارنا بما هو فيه مختلف عنا، فى أشيائه والأعيبه وتقنياته، كل ذلك دون أن نعرف سر قوته الحقيقة. وعلينا أن نشرع – على الأقل – فى فهم الآخر ذى الحضور المكتسح لخشبة المسرح اليومى كله، وأن نقرأ العقل الغربى بعينه فهذا يعنى أن نصحبه عبر رحلاته المتلاحقة فى نقد ذاته، ونقد نقده، حتى لا نحال أننا نرى هذا العقل إلا وهو فى حالة مفارقة مضطربة لتسمياته ومواقعه فهو يوجد فى نقده وليس فى موضوعه[٩٤]. وفى الوقت الذى جرب فيه هذا العقل كل أدوات تحليله وتفكيكه فإنه لا يمكن اختلاق المعارضة من خارجه إن لم يكن ذات معاصرة وجوانية من داحل خطاباته نفسها. ومع ذلك فإن قصة العقل الغربى مع ذاته ليست أمثولة للأخرين ولا نموذجاً للتقليد، لكنها هى

كذلك قصة للعقل قابلة لأن تكتب بغير حروفها الأصلية، وأن تقرأ بغير عيون وألسنة أبطالها وحدهم فهى تبدو كما لو كانت قصة لكل عقل يفارق الامتثال مع أصنامه ويقرر المغامرة مع مجهوله الخاص. عند ذلك فقط - عدم جهله أو تجاهله أو رفضه - يصير نقد العقل الغربى هو نقد العقل العربى[95].

وهذا ما جعل جميل قاسم الذى يميز بين فعل النقض (التفكيك) وفعل النقد - باعتبار الأخير من طبيعة معرفية تراكمية، والأول من طبيعة إبستمولوجية - يضع محاولة صفدى "نقد العقل الغربى" فى إطار التفكيك، فهى المحاولة الوجودية الثانية بعد "الزمان الوجودى" فى الفكر العربى المعاصر ، طورها صاحبها فى انفتاح منهجى على مختلف التيارات النقدية الغربية المعاصرة، ليس من موقع المشكلة والمصادره وإنما من موقع تثاقفى ندى يستحضر الآخر ذاتياً دون أية عقد[96]. ذلك أن صفدى يرى أن المختلف لم يؤسس فكر الصيرورة يونانياً فحسب لكنه وراء كل حداثة إذ إنه فكر الممكن وحده [97].

إن الاختلاف هو المنهج والسبيل أمام الفكر العربى. والسؤال العربى للفلسفة يبقى بنظر صفدى سؤالاً خارج الفلسفة مادام لم يدخل تاريخها ولم يتوقت بأوقات ذلك التاريخ. والمأزق الذى تحياه الفلسفة المعاصرة فى خطابها التقليدى، إنما يعبر عن شعور الفلسفة المحترفة بضياع صلتها بالفلسفة، ولذلك يتأرجح السؤال العربى للفلسفة بين أن ينضوى تحت خطابها التقليدى، أو أن يقف وحده فى العراء ويشارك فى معاناة هذا المأزق، ويكون له دوره فى البحث المختلف عن الفلسفة المختلفة، لا يقنع السؤال العربى للفلسفة بأجوبتها التقليدية والإجرائية وهو له ذات الهم الذى يدفع بأهم فلاسفة العصر إلى تدمير عدمية الميتافيزيقا المتحكمة ببنية الخطاب الفلسفى عبر تاريخه الطويل، إنه يلاحظ بقلق فتى جديد كيف أن مركزية الهوية الأوروبية تلقى أعنف أشكال الهجوم عليها فى اللحظة المعاصرة الراهنة، ومن هنا يرى صفدى - ومفكروا الاختلاف العرب - أن السؤال العربى يدخل للفلسفة وهى فى مأزقها الراهن من باب أوكوة العلاقة بين فكرة الاختلاف

والحداثة(٩٨).

إن صفدى الذى جعله مقدمة كتابه بعنوان "التأسيس فى المختلف" يقف فـــى الفصل الأول من القسم الثالث فيه أمام "مغامرة الاختلاف والحداثة" وفيـــها يشـــير إشارات عديدة إلى جاك دريدا الذى فسر إعلان هيدجر عن عصر انتهاء الفلســـفة، بأنه العصر المعاصر / منذ الستينيات / لسقوط أيديولوجيا الغرب . باعتباره محـــل العقل المنتصر، وأنه يطرح مع دولوز المختلف منطقاً مختلفاً عن كل من منطــــق الهوية ومنطق الجدل وأنه يحاذر أن يقع فى وصفه للمختلف فى تهلكـــة التعريـــف اللاهوتى المعروف بالسلب، وأن تعريف المختلف بالاختلاف عند دريـــدا هـــو أن يرسم استراتيجية للتسمية تقع خارج المزدوجات كلها، فالمحاولة التـــى يقترحـــها دريدا تتطلب أن نتتبع المختلفات وهى فى حركيتها وعفويتها دون أن نقصرها على التخلى عن فرادتها.. وأن أتباع المختلف هو أفضل ما يؤدى استراتيجيا إلى إعـــادة استيعاب الفكر لمعطيات العصر(٩٩).

وعند صفدى يبدو كأن دريدا هو ضرورة العصر ومطلب الفكر المعـــاصر، فأمام العقلانية ونقد العقلانية يظهر الطريق الثالث الذى يقترحه دريـــدا، والمدعـــو بالتفكيك، الذى هو استراتيجية ممارسة مختلفة تأتى فى الوقت الذى تهافت فيه كـــل الخطط، وقيل كل ما يقال، وفعل كل ما يمكن أن يفعل، فالخطاب المطلق قد أنجـــز وانتهى سلطانه، وفى هذه اللحظة بالذات يراد لنا أن نقول شيئاً مختلفاً، وأن نعمـــل العمل المختلف. وهذا هو مسعى صفدى – كما كتب حمادى الرديسى – الـذى أراد أن يرى الغرب أين يقع هو من نفسه اليوم، والتقى بالمنهج التفكيكى باعتباره أحـــد أهم تعبيرات الحداثة الغربية(١٠٠).

ب: قراءة دريدا فى الفلسفة الغربية باعتبارها صيدلية أفلاطون:

ويأتى فى نفس التوجه مترجم دريدا للعربية كاظم جهاد الذى عرب دريـــدا وكتب عنه . يعرض كاظم جهاد – مترجم " الكتابـــة والاختـــلاف" [١٠١] لدراســـة دريدا؛ التى قدمها لتصور أفلاطون للكتابة باعتبارها قراءة للفلسفة الغربية، وهـــو تصور صيدلانى تخترقه الثنائية، حيث تجرم الكتابة تارة، ثم لا تفتأ يرجع إليـــها، وتلتمس معونتها لإدانة شرور الكتابة نفسها، بل يعل من شأنها عندما تجـــرد مـــن معناها الصريح لتأخذ على المجاز فتدل على الكتابة الأخرى الإلهية. هذا الإزدواج فى التعامل مع الكتابة إنما يوجه – كما يثبت دريدا فى مجمـــل أعمالـــه – الفكـــر الغربى الذى يرى هو فيه فكراً ميتافيزيقيا، ويظل فضل أفلاطون وتميزه فى هـــذا المتن الذى كان هو البادئ لتأسيسه ماثلا فى كونه قد وعى هذا الأزدواج[١٠٢].

ويرى جهاد أنه لن يكون لأى تقديم لدريدا نفع كبير إذا لم نحاول الإبانة فيـــه عن الكيفية التى يتمحور بها هذا الفكر ميتافيزيقيا، ويتأسس بكامله أو يكـــاد علـــى هيئة صيدلية أفلاطون. وهو تقديم الكتابة على الكـــلام. يكشـــف دريـــدا عـــن أن الامتيازات المعقودة للصوت على حساب المكتوب تجدها حـــاضرة لـــدى أغلـــب مفكرى الغرب الذين يعملون جميعاً من هذه الناحية فى أثر أفلاطون، ويحاول بيان هذا الموقف فى لحظات أساسية فى فكر الغرب الحديث من هيجل حتى هوســـرل فسوسير حتى ليفى ستروس مروراً بروسو. فهيجل كما يوضح دريدا فـــى "البـــئر والهرم" (هوامش الفلسفة) يتبع حركتين تفضيلتين أولاً الصوت على الكتابة حيـــث يعتبره هو الأكثر إبانة عن الحضور ويفضل الكتابات واللغات المكتوبة الأكثر قرباً من الصوت (الالفبائية) على الأيدوجرامية[١٠٣] ودى سوسير الذى يرفعها إلى علـــم الكتابة يجعلها فاعلية ملحقه بالكلام (شبه) مفسدة له. يتوقف دريـــدا عنـــد تصـــور سوسير للكتابة فى عدة مواضع فى "الجراماتولوجيا"، و"مواقع" و"هوامش الفلســـفة" وقد أظهر دريدا فى "مواقع" أن إضافه سوســـير تتمثـــل فـــى نقطتيـــن: الأولـــى اضطلاعها بدور نقدى حاسم إذ أبانت عن أن المدلول لا يقبل الانفصال عن الـــدال وأنهما وجهان لعملة واحدة أو وحدة واحدة هى العلاقة. والثانية إنه يرفض اختزال

"جوهر" الدال اللغوى إلى عنصره الصوتى(١٠٤).

ويعرض "جهاد" لموقف "دريدا" من "كلود ليفى ستروس"، الذى سعى إلى استنطاقه، والعمل على تفكيكه . يقول تتمثل إحدى أهم وقفات دريدا عند العلوم الإنسانية فى جانبها البنيوى فى مقالة (البنية، اللعب، العلامة) ويأخذ عليها إحالتها كل شىء، كل كتابة، كل معنى إلى مراكز أو نقطة مركزية تنطلق منها جميع الشبكات وإليها ترجع(١٠٥). ويخصص جهاد نصف دراسته لتناول روسو والكتابة. موضحاً أن الإرتياب من الكتابة دائما ما يجد لدى روسو إرتياباً مماثلاً ومتناظراً معه من الكلام؛ الذى يزعم كونه حاضرا ومليئا. وأن أفكار روسو لا تقبل الانفصال عن "نمط كتابته الخاصة"(١٠٦) وكتب ثانية فى " لقاء الرباط مع جاك دريدا " انه يميل الى القراءة الشعرية لنصوص دريدا اكثر من ميله للقراة الفلسفية فيما كتبه بعنوان الى دريدا ( فيما أترجمه ) وإذا كان كاظم جهاد يقدم لنا قراءة دريداً للفلسفة الغربية عبر مفهوم الكتابة ،فإن عبدالعزيز بن عرفة يسعى لتطبيق منهج التفكيك على لغة الكتابة العربية، وفى مجالات متعددة فى الأدب والموسيقى ، والفنون التشكيلية.

## ج: عبدالعزيز بن عرفه:

### التفكيك والاختلاف فى الدال والاستبدال

لا يسرى الاختلاف على الفلسفة والنقد الأدبى فقط فهو مرتبط بالكتابة "الأثر" و"الدلالة" . طبقه الخطيبى على الثقافة الشعبية فى المغرب ومارس تفكيكها فى "الاسم العربى الجريح"، واستخدم محمد الجويلى فى كتابة "الزعيم فى المخيال الإسلامى" التفكيك لبيان المهمش واللامفكر فيه وهو (المخيال الإسلامى)، لذا فهو يريد إحياء النصوص القديمة بممارستها ممارسة واعية وتفكيكها علمياً لتتحول من مكانها فى الرفوف إلى مكانها الجدير بها فى وجداننا وعقلنا"(١٠٧) وسعى فتحى ورشيدة التريكى فى كتابهما "فلسفة الحداثة" لبيان الحداثة والاختلاف فى الرسم

"حيث تبدو حداثة الرسم فى طاقته الكبرى والمتواصلة للتحرر والاختلاف[108].
ويجوب عبدالعزيز بن عرفه – الذى كتب عدة دراسات عن التفكيك والاختلاف – حقول دلالية عديدة فى كتابه الدال والاستبدال، سعيا وراء الاختلاف فى الأدب، والشعر، والرواية، والرسم، والموسيقى.

لقد كتب بن عرفه فى مجلة دراسات عربية ١٩٨٨ عن "جاك دريدا: التفكيك والأختلاف[109] وتناول فلسفته فى عدة دراسات، وحاوره فى باريس[110]. وحاول تفكيك "ملامح الكينونة لدى هيدجر: مفكر الإختلاف"[111] وجمع دراساته هاته فى "الدال والاستبدال" الذى عنون مقدمته بـ"ملحق" وهو مفهوم دريدى يعنى به: كل عملية تسعى إلى إرجاء موعد الحضور، أو هى حضور لا يفتأ "يلاحق" موعده ليزامنه فلا يدركه. يرى فيه (فى الملحق) أن تشبثنا بالدال يعنى التصدى للميتافيزيقا التى تغيبه، ويعنى بالاستبدال التحولات التى تطرأ على الدال عبر تغيراته اللانهائية. إنه يعنى بالدال والاستبدال تلك الطاقة الذاتية أو الليبيدية التى تلتقى بالأشكال الجمالية والكتابة فلا تفتأ تحولها. أما المنهجية المتوخاة فهى منهجية التفكيك والاختلاف، "أنه يدفع اللغة إلى قول ما لم تتعود قوله من قبل، وفى هذه الحالة يتحول الدال الكتابى إلى مغامرة مع المجهول ليفصح عن المكبوت، وليكشف عن سحيق الذات محرراً طبقاته الواحدة تلو واثر الأخرى". ومن يستعرض صفحات كتابه يجدها تنزع هذا المنزع[112].

وهو مثل كل مفكرى الاختلاف العرب يؤكد على أن عمله ليس استنساخاً للحداثة الأوروبية، كما قد يتهمه البعض بذلك، لأنه ينطلق كما يخبرنا من مصادرات (قابلة للنقاش) مفادها أن النصوص التراثية العربية نصوص مثقلة بالميتافيزيقا من حيث مضامينها. ويبين لنا أن الانتماء إلى الحضارة العربية إلى مضامينها بقدر ما هو انتماء إلى لغتها. والانتماء إلى لغة الضاد هو انتماء إلى نبضها الايقاعى وجرسها النغمى[113].

إن بن عرفة الذى يعلن انتماءه إلى مفكرى الاختلاف، يشير إلـــى مفـــهوم الاختلاف، ويوضح أنه مفهوم يخترق الإرث المعرفى من طرفــــه إلـــى أقصـــاه، وثراؤه أو جذبه مرتهن بالحقل المعرفى الذى ينزل فيه. إن مغامرة صاحب الدال و الاستبدال التفكيكية، كما تتضح فى دراسته الأولى "جاك دريدا: التفكيك والاختلاف" تطمح إلى الاحتفال بلغة الضاد، بجرس حروفها ونغم إيقاعها. وبين لنا بن عرفـــة "أن صيرورة التقويض التى يتوخاها جاك دريدا ليست نفياً وليست نقداً. إنها فقـــط تقاوم التوق إلى الحنين المترع الارتدادى. لأنها ترافق كل إصرار فى الحضـــوز الذى لا ينفك يتأكد". وفى دراسته "الكتابة: التفكيـــك والاختـــلاف" يســـوق "باســـم الاختلاف ومن أجل الاختلاف" خطاباً حول كتاب "الصحافـــة – حـــب الســـينما – التليفزيون" لصاحبه الهادى خليل الذى عمرت صداقتهما لحظة طويلة فـــى زمـــن الاختلاف.(١١٤).

وهو يوصل فلسفة هيدجر فى إطار فلسفة الاختلاف، أنـــها محاولـــة فـــى استكناه ملامح الكينونة لدى هيدجر كجذر أنطولوجى سمته الأساســـية الحضـــور المتشح بالغياب(١١٥). ودراسته لجورج باتاى Bataille مثل دراسته لرولان بـــارت كلاهما تعامل مع المغايرة وخبر الاختلاف. وكذلك ما قدمه عن فان كوخ الذى ظل منفرداً مطروداً من حظيرة الانتماء فسقط شهيد فى ساحة الاختلاف. إن دراســـته لفان كوخ "ذلك الأخر المغاير" هى مقاربة تحاول أن تنزل فان كوخ فـــى ســـياق الاختلاف. ومن الفلسفة والنقد الأدبى والفنون التشكيلية يعرض للموسيقى بوصفـــها اختلافاً. مما جعل على حرب الذى يتعامل مع النصوص العربية المعـــاصرة مـــن منظور الاختلاف وعبر القراءة التفكيكية يشـــير إليـــه ضمـــن البـــاحثين العـــرب المشتغلين بفلسفة النقد والحفر والتفكيك ترجمة وشـــرحاً، أو عرضـــاً وتعليقـــاً، أو استثماراً وتأويلاً(١١٦).

ويمكن أن نتناول فى هذا السياق محمد على الكبسى، الذى أهتم كثيراً بالفكر المعاصر خاصة لدى فوكو ودريداً كما يتضح من قائمـــة أعمالـــه: مثـــل فوكـــو:

تكنولوجيا الخطاب، وقراءات فى الفكر الفلسفى المعاصر إضافة إلى مسئوليته فـــى إدارة وتحرير مجلة "مدارات". وهى تهتم كما جاء فى بيان الجمعية التى تصدرهـا من أول أهدافها "تفكيك أنماط الخطابات لطرق ما لم يطرق من دروب الإبداع"(١١٦) وهذا ما يتضح فى الدراسات والأبحاث التى جعل عنوانها "قـــراءات فـــى الفكـــر الفلسفى المعاصر" نجد ذلك فى "التوســـير ومنطـــق الاختـــلاف"(١١٧) و"هيدجـــر والحداثة". (١١٨).

ويحدد فعل التفلسف عند هيدجر فى الكشف عن معنى الوجود الإنسانى الذى تسربل تحت نزعة أداتية أوقعته داخل حيز الوجود العينى. وضمن هذا المنظـــور يمكن الكشف تفكيكاً لهذه العلاقة وتجريدها من كل ما علق بها من التباسات بذلـــك ترتسم ملامح التشكل الأولى للأساس. ويستشهد بقول هيدجر: "ليست الذاتية هـــى التطابق لأن التطابق يلغى كل اختلاف. أما فى غضون الذاتية فـــإن الاختلافـــات تبزغ وتظهر"(١١٩) وفى دراسته عن "مطاع صفدى ونظـــام المعرفـــة" يؤكـــد أن الاختلاف أساس لنظرية القراءة التى يدعو إليها كما يعتمد اعتمادا كبيراً فى كتابـــه "فى النهضة والحداثة" على تحليلات دريدا"(١٢٠).

وكتب محمد على الكردى فى كتابه "من الوجودية الى التفكيكية: دراســـات فى الفكر الفلسفى المعاصر" ، دراستين حول دريدا هما : " الكتابة والتفكيك عنـــد جاك دريدا " ، و" الوظيفة الايديولوجية للصوت : جاك دريدا " ١٩٩٨. فـــالتفكيك كما يفهمه دريدا ومعظم فلســـفات الاختـــلاف هـــو تقويضـــى للمنطـــق الغـــائى والاستمرارى الذى قامت عليه الميتافيزيقا الغربية منذ افلاطـــون وحتـــى هيدجـــر مرورا بهيجل وهوسرل . ان قضية الكتابة ليست عند رائد التفكيكية محض مفـــهوم او تصور بقدر ما هى عملية اجرائية لا يمكن من غيرها فهم ليس فكر دريدا نفسه ودوره التقويضى للعقلانية الغربية فحسب وانما مجمل الفكر الأوربـــى الموســـوم بالحداثة. (ص١٥١).

ويخصص محمد شوقى الزين احد فصول كتابه"تأملات وتفكيكات"الصادر عام"٢٠٠٢ لتناول جاك دريدا وميلاد النص(١٨٥-٢٠٨) والذى سبق ان كتب فيها من قبل حيث نشر دراسة عن "التفكيك : على هامش المعنى والحضور" مجلة التبين التى تصدر فى وهران العدد ١٥عام ٢٠٠٠و"الوحدة والتشتت: لارويل فى مواجهة دريدا" العدد ٣٩ من مجلة كتابات معاصرة و "صناعة الابهام النصى" العدد ٤٣ بنفس المجلة .

التفكيك الذى يمارسه دريدا لا يعنى الهدم وانما يتضمن ايضا فعل البناء فهو بالاحرى تفكيك وحدة ثابته الى عناصرها ووحدتها المؤسسة لها لمعرفة بنيتها ولمراقبة وظيفتها . فالتفكيك يقتضى التعدد والتشتت بازاحة مركزية توزع المراكز(ص ١٨٩) .

وفى المواجهة بين دريدا ولارويل يرى شوقى الزين ان الاخير يسعى الى تأسيس فكر الاختلاف ضمن رؤية غربية عن الاختلاف كما نعهده عند دريدا ووفق طرق واليات وأساليب منطقية صارمة ودقيقة الى حد المبالغة . يؤسس لارويل " فكر الواحد " وينبه على انه ليس عودة الى صورة الشمولية الساذجة او التطابق الدوجماطيقى او الانغلاق الحتمى . ( ١٩٦) ان اختلاف لارويل هو اختلاف واحدى يضع الواحد فى صلب قراءته اللافلسفية أختلاف دريدا فهو اختلاف تشتيتى يزاوج بين اللوغوس والكتابة ويتموقع فى جغرافية الاختلاف الغربى وفضاء الغيرية او الاخر العبرى .[١٢١]

**خامساً: على حرب القراءة التفكيكية فى "النص والحقيقة"**

نخصص هذ الفقرة لأعمال على حرب أكثر الباحثين والقراء التفكيكيين العرب للنصوص العربية من خلال مجموعة من دراساته التى جمعها فى مجلدين تحت عنوان "النص والحقيقة". وأصدر المجلد الثالث بعنوان "الممنوع والممتنع" وكتاب أخير بعنوان "أسئلة الحقيقة ورهانات الفكر" ولصاحب "نقد النص" و"نقد

الحقيقة" أعمال أخرى سابقة تمهد لهذا الاتجاه وهو يصف لنا عمله، ويقدم لنا نفسه بأنه قارئ يشتغل على النصوص مساءلة واستنطاقا، أو حفرا وتنقيبا، أو تحليلا وتفكيكيا، فالنص عنده بات يشكل منطقة من مناطق عمل الفكر. وهذا ما يجعل منه حقلا يكشف فحصه والاشتغال فيه عن أمكان الوجود والفكر معا(١٢٢).

إن مهمته كما يخبرنا بها؛ هى أن يقوم بمساءلة هذا الخطاب المحكوم بمنطق الهوية عن البداهات التى ينبنى عليها، ويسكت عنها، ويعنى بها تلك المطلقات: كالواحد والذات، والحقيقة، والوجود، والعقل، وسواها من المقولات التى ينبغى تفكيكها لفتح الخطاب على ما يتناساه. والهوية كما يخبرنا– فى مقدمة كتابه مداخلات – هى هذا الثابت الذى لا يتوقف عن أن يتغير ويتجدد. وذلك السر الذى لا نكف عن اكتشافه، والتعرف إلى أنفسنا عبر فك رموزه وطلاسمه، بل الهوية جرح لا يلتئم وغور لا يرتوى. ولهذا فالهوية مماثلة واختلاف وثبات وتغير، وهى تعارض وشقاق، وقلق وغربة.. فالحقيقة تتباين صورها وتختلف وجوهها، والطريق إلى الحق ليس واحدا بالضرورة. فالإنسان كائن متعدد الأبعاد والوجود رحب الدلالة.. والاختلاف يولد المعنى ويخلق الدلالة يقول: "وإذا كان الاختلاف لا يعبر بالضرورة، عن التضاد بين الخطأ والصواب، أو بين العقل والنقل، أو بين الوحى والاستدلال فإنه فى نظرنا اختلاف مولد للدلالات"(١٢٣). والتفكيك يكشف أن الواحد هو قهر الكل ، هو قهر الكلى.. باختصار يكشف التفكيك أن المقول المنطقى والكلى العقلى هو سجن للجسد والخيال وختم على الأسماع والأبصار والقلوب يقول: "وهكذا أنا تفكيكى فى تعاملى مع خطاب العقل ومطلقاته، بمعنى أننى أخضع للفحص العقل بما هو ذات متعالية تتصف بالقدرة على الربط والتأليف"(١٢٤).

يقدم لنا على حرب فى بداية المجلد الأول من كتابه أسس التعامل مع النص، ويحدد لنا استراتيجية النص. فلا ينبغى التعامل مع النصوص بما تقوله وتنص عليه أو بما تعلنه وتصرح به، بل بما تسكت عنه ولا تقوله، بما تخفيه وتستبعده، اى ان علينا كما يرى أن لا نهتم فقط بما يصرح به مؤلف النص، بل أن نلتفت إلى مالا

يقوله. ويوضح لنا أن نقد النص لا يقوم على استبدال مفهوم بآخر، وإنما يقوم بتفكيك المفاهيم المتعارضة والمتقابلة للكشف عما بينها من علاقات وتبـــادلات ومراوغـات يجعل الواحد منها يدعى الانتساب إلى الآخر فيما هو يقوم بنسخه، أو يدعى نقضـــه فيما هو يستنطقه أو ينحدر منه"[١٢٥].

يرفع حرب رايات الاختلاف، ويستخدم استراتيجية التفكيك فى قراءة النص، من أجل قراءة منتجة فاعلة حية. فالقراءة الحية تقرأ فى النص المختلف عن ذاتـــه وما يختلف فى الوقت نفسه عنه، إنها قراءة تكون ممكنة، أعنى فاعله منتجة فـــى الاختلاف عن النص وبه أو له، فالاختلاف ليس عيبا أو نقصا إنه علـــى العكـس إمكان وقوة. يعتمد "حرب" فى قراءاته للنصوص على منهج واستراتيجية وفلســفة. منهج القراءة واستراتيجية التفكيك وفلسفة الاختلاف. ويعلن لنا مصادره والمفكرين السابقين عليه من عرب وأوربيين انتهجوا نفس النهج، وأسسوا علم النـــص ونقـد النصوص ويذكر أسماء: أركون، وأدونيس، ومن نقاد النص وفلاسفة الخطاب فـــى الغرب : ميشيل فوكو، وجيل دولوز، وجاك دريدا فضلا عن الباحثين العرب.

وسوف نتعرف على استراتيجية "حرب" فى التفكيك كما تظهر مطبقـــة فـــى دراساته حيث يشير إلى منهجه فى سياق قراءته لنصوص غيره. فهو فـــى تفكيكـه لنص مقدمة فى علم الاستغراب فى دراسته "حسن حنفى: مشـــروع فكـــرى مثلـث الجبهات" يقول: "أنا لن أناقشه فى القضايا الرئيسية التى يطرحـــها، ولا أنظــر فـــى المسائل المهمة التى يعالجها، بل أبدأ بالهامشى، والعرضى وأهتم بالمـــهمل الـــذى لا يلفت النظر ولا يستأثر بالنقاش... ولهذا فإننى لن اهتم بما يصرح به ويركز عليـــه، بل أهتم بما يستبعده ولا يقوله، منقبا عن خروم نصه، وهوامش كلامه منسجما بذلـك مع المنحى الذى أنحوه فى تناول النصوص وبه أذهب مذهب أهل التفكيك[١٢٦].

ويرد على الذين يرفضون منهج التفكيك بحجة أنه لا يتلاءم مـــع شـــروطنا الثقافية، ولا يلائم أوضاعنا الاجتماعية والحضارية: فنحن أحوج ما نكـــون إلـــى

الوحدة والتأليف وإلى التماسك والعقلانية يقول: إن خطاب الهويـــة فقـد حجيتـه ومصداقيته ومآله أنه ينبغى أن نخضع هذا الخطاب لفحص نقدى نقوم خلاله بتفكيك تلك الكليات المتعالية.. والتفكيك يعنى هنا نبش المنسى والمكبوت، والالتفات إلـــى الهامش والمستبعد والمسكوت عنه، بغية الكشف عما ينطوى عليـــه الكـلام مـن الخداع والتضليل وعما يمارسه النص من الحجب والنفى، نفـــى الواقـــع وحجـب الكائن(١٢٧).

والتفكيك هو فى المحصلة ، تفكيك طرق التفكير وآلياتـــه وفحـص أدوات المعرفة وأسسها. ومن هنا ضرورة نقد بنية الوعى ومكونات العقل ونظام الفكـــر. ويحتل أركون منزلة خاصة فى كتابات حرب الذى يفرد له أكثر من دراسة، فـــهو من مؤسسى نقدا لنص الذين يشير إليهم حرب ويتابعهم، ويعلن اتفاقا معه فى القول بحرية البحث والفكر، وتحديدا لحرية الباحث المسلم فى أن يقوم بتشريح الـــتراث الإسلامى وتحليله أو تفكيكه، وإذا كان البعض يعترض على قراءة أركون التفكيكية بالقول بأنها تؤدى إلى تفكيك الهوية، وضياع المعنى، فإن "حرب" يرى أن الإقـرار بالاختلاف هو السبيل إلى التوحيد، وليس العكس كما تظن ونعتقد، فهو لا ينظر إلى الاختلاف بوصفه ضلالا أو انحرافا بل بوصفه طريقا آخـــر أو مذهبـــا آخـــر أو اجتهادا آخر(١٢٨).

إن التفكيك يهدف إلى الكشف، فمهمة النقد أن يقوم بتفكيك الخطابات وفـــك عرى النصوص للكشف عن الوجه الآخر للأمور. فليس نقد الحقيقة نفيا لها بقدر ما هو تعرية آليات وكشف أقنعة إنه تفكيك متعاليات تفعل فعلها فى طمــــس الكـائن والحدث عن طريق التفكيك نقرأ ما لم يقرأ، نسعى للمغاير، ونهدف إلى المختلــف، القراءة فى حقيقتها نشاط فكرى لغوي مولد للتباين منتج للاختلاف. إنـــها تتبـــاين بطبيعتها عما تريد بيانه. وتختلف بذاتها عما تريد قراءتـــه، وشـــرطها بـــل علـــة وجودها وتحققها أن تكون كذلك أى مختلفة عما تقرأ فيه، ولكن فاعلة فى الوقـــت نفسه ومنتجة باختلافها ولاختلافها بالذات (١٢٩). وهو يبين لنا ذلك بالإشــــارة إلـــى

دريدا، الذى يسعى بمنهجه إلى تفكيك المعنى، فالنص ليس سوى اختلافه، إذ هو بهذا الاعتبار لا يقرأ إلا على نحو مختلف ولا يولد إلا تحوله ونسخه.

وفى "نقد الحقيقة"، الجزء الثانى من "النص والحقيقة" يقدم لنا دراسة طويلة فى "الاختلاف" ساعيا للانفتاح على المختلف، ومحاولة التفكير فيه والسعى إلى قول حقيقته، موضحا إشكالية الاختلاف الذى يعنى:

أولا: إن المختلف لا يكتب بلغة الذاتى، لأن عقل المختلف أو قوله شرط الخروج من الذات وعليها أى قبول الآخر والاعتراف به ، ويعنى.

ثانيا: أن لا وجود لاختلاف مطلق وبالتالى لا وجود لماهية مطلقة. ويؤكد لنا على أن الاختلاف هو الأصل. فالاختلاف طبيعى والائتلاف ثقافى. ولو حاولنا قراءة أركيولوجيا للاختلاف فيما يرى لتبين لنا أن الاختلاف هو الأصل والمبتدى، وهو يحاول إلقاء الضوء على ذلك بالبحث عن أصل الاختلاف فى الاجتماع الإسلامى وتحليله مفهومه فى النص والخطاب، وينتهى بالحديث عن واقع الاختلاف الذى تشهده المجتمعات العربية الإسلامية اليوم. وعن "حق الاختلاف" لعل الاعتراف بحق الآخر فى أن يكون مختلفا هو الطريق إلى الوحدة والائتلاف.

ويعرض للاختلاف فى الإسلام فيقف أمام الاختلاف السياسى "فالاختلاف من أبرز، بل من أخطر المسائل التى واجهت وتواجه العقل العربى الإسلامى"[١٣٠]. ويشير حرب إلى "اختلاف التفاسير والقراءات" وإلى الاختلاف فى الفقه والكلام ثم فى الفلسفة والنصوص ففى الفقه والكلام لن نجد المختلف، فالأمر مرفوض منفى من دائرة الأعيان، ويمكن أن نعثر على المختلف فى الخطاب من منظور قرآنى، فالقرآن تطرق إلى الاختلاف وقال فيه وبه أيضا. فقد تحدثت الآيات فى أكثر من موضع وإشارات إلى دلالة الاختلاف فى الأشياء والكائنات[١٣١].

وعن "حق الاختلاف" يرد على الاعتراض الذى قد يوجه إلى مثل هذه

القراءة بأن ذلك يعد تفكيكا للهوية. فنحن لن نرأب الصدع الــــذى يشــق الوعـــى والذاكرة بالقفز فوق الاختلاف. يقول فى دراسته "اللاهوت والناســوت" علينـــا أن ننظر إلى اختلاف المختلف لا بوصفه تنوعا وثراء وممارسة للتعدد ذات محتـــوى ديمقراطى. لا مجال إذن للحديث عن شىء من الأشـــياء إلا بفتــح العيــن علـــى الاختلاف والفرق وعلى العرض والأثر(١٣٢).

وفى كتابه "أسئلة الحقيقة ورهانات الفكر" يخبرنا إن عمله هو استنطاق نص أو مساءلة بداهة أو زحزحة مشكلة أو تجاوز ثنائية أو تفكيك مقولة أو الحفر عـــن طبقة أو نبش أصل أو تبديد وهم أو تسيير شرط، أو ما اختلف مما لا يمكن حصره من الأبواب التى يمكن الدخول منها على القضايا والمسائل(١٣٣). إن ما يقوم به فـى القراءة هو الانتقال بين الدوال والإحالة بين المدلولات لاستحضار المغيبات، هـــذه العملية التى يسميها جاك دريدا "التعويم" فالقراءة تقوم على سبر النص وتحليلـــه أو تفكيكه بغية تأويله وإعادة بنائه أو ترميمه(١٣٤) ويتوقف أمام فلسفة هيدجـــر التـــى جعلت القول فى حق الاختلاف أمرا ممكنا فما فهم هيدجر الهوية تطابقا أو تكـــوارا ومماثلا بل فهمها اختلافا يخترق الذات وتعارضا يقوم فى صميـــم الكينونـــة(١٣٥) ويبين فى "قراءة فى سيرورة الفلسفة" إن الإنسان الغربى بقدر ما مـــارس منطقـــة وحضوره ومركزيته ال به فكرة الفلسفى فى لحظته الراهنة إلى التفكيك والتشـــظى والمغايرة(١٣٦) ويختتم عمله هذا بقوله مبينا هدفه ووسيلته "إن هذه الكتابـــات هـــى تفكيكات وأنا أعترف ثانية وثالثة بأننى أشرح وأفكك. ولكنى استدرك قائلا: إنـــــى أفكك المقولات والمفاهيم سعيا لفصل ما انقطـــع مـــن أواصـــر الحيـــاة والوطـــن والمجتمع(١٣٧).

وتلك المهمة هى التى يحددها لنا فى كتابه الذى يمثل المجلد الثالث من "النص والحقيقة" والذى أصدره بعنوان "الممنوع والممتنع: نقد الذات المفكرة" حيث يعـــرض فى مقدمته لاستراتيجيته فى القراءة وطريقته فى التفكير أو فى التعامل مع الأفكـــار. موضحا أنها استراتيجية مثلثة ، ومن هنا فهو يميز بين التفسير والتأويل والتفكيـــك،

الأول يرمى إلى الكشف عن مراد المؤلف ومعنى الخطاب، وغالبـــا مـــا يســـتعمله السلفيون، والتأويل هو صرف اللفظ إلى معنى يحتمله وهو يشكل اســـتراتيجية أهـــل الاختلاف والمغايرة وبه يكون التجديد وإعادة التأسيس ، ومأزق التأويل أنـــه يوســـع النص بصورة تجعل القارئ يقرأ فيه كل ما يريد أن يقرأه. بينما التفكيك يقطع الصلـــة مع المؤلف ومراده ومع المعنى واحتمالاته به يجرى التعامل مع الوقـــائع الخطابيـــة وحدها لإنتاج المعرفة والمعنى، وهو يتجاوز منطوق الخطاب إلى ما يسكت عنه ولا يقوله، إنه نبش للأصول وتعرية للأسس وفضح للبداهات(١٣٨) وهذا ما يعيده ويكـــرره حرب فى فصول هذا العمل الذي أغلبه حوارات صحفية .

إن "حرب" إذن من أنصار التفكيك كما يتهمه بعض الباحثين، ويـــرد علـــى محاوره فى خاتمة كتابه، بأن التفكيك ليس تهمة إلا عند حراس العقائد المدافعيـــن عن أمبريالية المعنى وديكتاتورية الحقيقة. فهو يذهب فيما حـــاول مذهـــب أهـــل الاختلاف الذين خرجوا على منطق الهوية والماهية: فوكو، دولوز، دريـــدا فنحـــن نحيا الآن فى عصر ما بعد الحداثة الذى يسيطر عليه النقد بمعناه التفكيكـــى.. لـــذا ينبغى للكل أن يكتبوا بيان الاختلاف معترفين ببعضهم البعض مقرين بأن الواحـــد هو شطر الآخر. وبأن العقائد والمذاهب هى وجوه لحقيقة واحدة والاعتراف بحـــق الغير وبأن له حقيقته وقسطا من الوجود يتطلب ذهنا مفتوحا وعقلا نيرا كما يتطلب شجاعة وزهدا ووعيا مضادا بالذات(١٣٩).

## سادسا: التفكيكية والآخر

### أ : التفكيكية بداية النهاية للوعى الأوروبى.

يتناول حسن حنفى "تكوين الوعى الأوروبى" فى عـــدة فصـــول يخصـــص السادس منها لما أطلق عليه "بداية النهاية"؛ حيث يعرض لبعض التيـــارات ومنـــها "الفلسفة التفكيكية ، وذلك فى كتابه "مقدمة فى علم الاستغراب" فى هذا السياق يقدم حنفى التفكيكية ويحدد موقفه منها.

الفلسفة التفكيكية عنده قد تكون آخر صرخة للوعى الأوروبى قبل إسدال الستار. ليست الحداثة بل ما بعد الحداثة، ليست البنيوية بل ما بعد البنيوية، نشأت فى فرنسا عند أشهر ممثليها دريدا ودولوز، وانتشرت بعد ذلك نسبيا فى الولايات المتحدة واليابان تسابقا بينهما فى العصرية والحداثة، "وهى نهاية المشروع الغربى"(١٤١).

ينتقد حنفى هذا الموقف، حيث لا فرق بين النص الأدبى والفلسفى، لدرجة صعوبة الفصل بين النقد الأدبى عند بلانشو وآرتو وبين الفلسفة التفكيكية عند دريدا، الذى يمارس تفكيك النصوص الفلسفية القديمة كى يبدع نصا جديدا يقوم على التفكيك.

فكل نص له أثران ما يبقى وما يسقط، الثابت والمتحول، المعنى الأول والمعانى الثانوية على ما هو معروف فى علم الأصول ومنطق المتشابه(١٤٢). تختلط الأمور حيث ينعكس الفكر على نفسه، تتجمع المقالات فى كتاب، ويأخذ الكل عنوان الجزء، ونادرا ما يوجد كتاب واحد يتميز بوحدة واحدة، وبنية واحدة من البداية إلى النهاية، فالكتاب مفكك فى تأليفه، والمقال مفكك فى فقراته، ولا يوجد خط متصل بداية ونهاية، مسارا وهدفا يدور الفكر ويلف حول نفسه، ويصبح القارئ والمقروء، الممثل والمتفرج، المبدع والمتلقى(١٤٣).

التفكيك كما يرى هو الهدم من الداخل وليس البناء من الخارج، لا يوجد علم أو فلسفة أو فن، بل إعلان النهاية لكل شىء دق أجراس الموت لا يوجد موضوع أو منهج أو غاية، لا يوجد افتراض أو تحقق أو نتيجة يهدف التفكيك إلى قلب المائدة على الكاتب والعودة بالنص إلى مرحلة ما قبل الفهم والتعبير. لذلك يعلن دريدا كما أعلنت الوضعية المنطقية من قبل نهاية الميتافيزيقا.. إنه تحديث عن طريق السلب لتطهير الوعى الأوروبى من إبداعات المركز وسيادة الطبقة، لذلك كانت أفضل وسيلة لتحديد التفكيك هو السلب، ما الذى لا يكون التفكيك؟ كل شىء وما التفكيك؟ لا شىء(١٤٤).

يبحث دريدا عن ألفاظ التفكيك وليس ألفاظ الربط، يؤسس منطق الاختلاف وليس منطق الهوية، فالأجزاء لها الأولوية على الكل والهدم قبل البناء. ويتساءل أسئلة قريبة مما أكده البازعى، هل الخلاف هو المعنى الجديد للسقوط والفصام والخطيئة كما هو معروف فى العقائد المسيحية.. هل هو تحول الخطاب اليهودى القديم، الخلاف مع باقى الشعوب والتغاير مع باقى البشر والكتابة فى ألواح التوراة[١٤٥].

ويبدو أنه لا يرفض فلسفة دريدا على الرغم من نقده لها، بل يجعل من نتائج هذه الفلسفة مقدمات لأفكاره مماثلا بين "التفكيك" من جهة و"التراث والتجديد" من جهة أخرى، فكلاهما علامة على حضارة ونقطة مفصلية، الأول نهاية للحضارة الأوروبية، أو الوعى الأوروبى والثانى بداية مرحلة من تطور الحضارة العربية الإسلامية، يظهر التفكيك فى عصر تحرر الأطراف من الاستعمار، وتفسخ المركز، وبالتالى تبدو الفلسفة التفكيكية وكأنها مراجعة حساب الوعى الأوروبى لنفسه "يذكر دريدا لفظ (نهاية الزمان) ويكثر من الإشارة إلى الغرب وكأن الغرب قد وصل إلى نهايته دون مخلص جديد[١٤٦].

يقول هل هى بداية جديدة أو بداية النهاية؟ يبدو أن الوعى الأوروبى يبدو الآن كما كانت علية الحضارة الإسلامية فى فترتها الثانية عصر الشروح والملخصات عندما تعمل الذاكرة مسترجعة الماضى بعد أن توقفت الحضارة عن الإبداع فى فترتها الأولى، الوعى الأوروبى يمر بفترة العصر المملوكى التركى يوجد من عدم ويعدم بعد وجود لحضارة المركز، فى حين يبشر "التراث والتجديد" بميلاد عصر جديد لحضارة الأطراف[١٤٧] .

**ب: خليل أصول والتفكيك**

ويمكن أن نضيف فى هذا المجال جهود أسامة خليل الذى تعمق دراسة دريدا وقدم "قراءة عربية للبعد الكتابى العبرانى فى فكر جاك دريدا" [١٤٨] وهو فى

الأصل محاضرة ألقاها بقسم فلسفة بآداب القاهرة ديسمبر ١٩٨٩ محاولا تقديم "قراءة خاصة بنا من موقعنا الحضارى المصرى – العربى" ، فيعرض فى البداية موقف الخروج العبرانى فى أعمال جاك دريدا الفلسفية موضحا أولا الموقف العبرانى من التراث الأنطولوجى المسمى باللوغو – فونى الغربى"[149] الذى يتجلى فى منحاه الكتابى الموسوعى الواضح وإحالته إلى هذا الإله الخفى الذى ليس بوسعه تسميته فيشير نحو بـ"هو" وبـ"يهوه" ويتناول فقه الكتابة بين الغياب والاختلاف فدريدا يرجع إلى كتاب واحد يضم شريعة يهوه الإله الخفى، وإذا كان يهوه هو "الغائب" أو "الغيب" فإن كتابه الأصلى أيضا يعتوره الغياب الدهرى المتكرر، فهناك سلسلة نموذجية غيبية مغلقة واختلافية متكررة فى وعى دريدا يكشف عنه خليل هى: يهوه الآخر الخفى المختفى، ثم كتابة المكسور المفقود، ثم نسخته الموسوية المحفوظة فى التابوت[150] تعمل هذه السلسلة الغيبية الاختلافية الكامنة فى قرارة وعى دريدا العبرى كنموذج لسلسلة دهرية مفتوحة من الكتابة البشرية اللاحقة.

ثم يعرض فى فقرة أخرى لأجراس التفكيك والفهم الاشتقاقى العبرى للأبوكاليبس انطلاقا من كتاب دريدا أجراس وإرسالات ، فدريدا فى نظر أسامة خليل حبر يهودى فى بابل الاختلاف شارد بين أمم تكتب أو بالأحرى أميون يتقلدون الكتاب، يسائل اللامعنى أو المستحيل ويود لو كان له لسان من نار يتكلم به جميع اللغات لينذر ويبشر بالأبوكاليبس فكتابه "أجراس" هوابوكاليبس الكتابة الغربية، وكتابه إرسالات أو إحالات هوابوكاليبس المكتبة الغربية، والوجه الحقيقى للأبوكاليبس هو الخلاص بالكتاب المقدس وبالكتابة الإلهية فالأبوكاليبس هو جلاء يهوه ومسيحه[151].

## القسم الثانى التفكيكية والنقد الأدبى

### ١- التشريحية وبدايات التعرف على المصطلح

إن اختيار عبدالله الغذامى عنوان "الخطيئة والتكفير" يلخص به التطور من البنيوية إلى التشريحية – ليعرض لنا أفكار دريدا من خلال "مفهوم الأثر". وهو من الأعمال المبكرة ١٩٨٥، التى تناولت التفكيك فى العربية من منظور النقد الأدبى. وقد آثر الغذامى ترجمة Deconstruction بالتشريحية، وهى تسمية خاصة به، لم يستعملها سواه فى الدلالة على التفكيك. يقول: احترت فى تعريب هذه المصطلح، ولم أر أحدا من العرب تعرض له من قبل (على حد اطلاعى) وفكرت له بكلمات مثل (النقض، والفك) ولكن وجدتهما تحملان دلالات سلبية تسىء إلى الفكرة، ثم فكرت فى استخدام كلمة التحليلية) من مصدر (حل) أى نقض، ولكننى خشيت أن تلتبس مع (حل) أى درس بتفصيل، واستقر رأيى أخيرا على كلمة (التشريحية، أو تشريح النص) والمقصود بهذا الاتجاه هو تفكيك النص من أجل إعادة بنائه، وهذه وسيلة تفتح المجال للإبداع القرائى كى يتفاعل مع النص"(١٥٢).

ويرى أن انطلاقة دريدا بدأت مع صدور كتابه Garmmatology أى (فى النحوية)(١٥٣). ١٩٦٧ حيث حاول نقد الفكر الغربى متهما إياه بالتمركز المنطقى، وهو الارتكاز على (المدلول) وتغلبه فى البحث الفلسفى واللغوى، وفى مقابل ذلك دعا دريدا إلى ما أسماه (فى علم الكتابة) يقول: "سأدعوه علم الكتابة؛ لأن هذا العلم لم يوجد بعد، ومن هنا فلن يمكن لأحد أن يقول ماذا سيكون عليه هذا العلم، لكنه علم يملك الحق فى الوجود، ومكانه معد سلفا، والألسنية ليست إلا جزاء من ذلك العلم العام"(١٥٤).

وأهم ما يتوقف عنده الغذامى هو مفهوم "الأثر" وهو مفهوم يدخل إلى علم الأدب أهمية كبيرة كقاعدة الفهم النقدى، أنه مفهوم يعطى هذه القواعد قيمة مبدئية، والأثر هو القيمة الجمالية التى تسعى وراءها كل النصوص، ويتصيدها كل قراء الأدب. وهى عنده أقرب إلى "سحر البيان"(١٥٥) والأثر هو التشكيل الناتج عن "الكتابة" وذلك يتم عندما تتصدر الإشارة الجملة، وتبرز القيمة الشاعرية للنص ويقوم بتصدر الظاهرة اللغوية. فيتحول الكتابة لتصبح هى القيمة الأولى. والكتابة

هنا – وكما سنعرف فى فقرة أخرى – تقف ضـــد النطـــق[١٥٦] وتمثـــل حتميـــة الصوت، وليس للكينونة عندئذ إلا أن تتولد من الكتابة. وهى حالة الولوج إلى لغـــة (الاختلاف) والانبثاق من الصمت أو لنقل إنها انفجار السكون. ويقدم دريدا الأثـــر كبديل لإشارة سوسير، وهو يطرحه كلغز غير قابل للتحجيم. ولكنه ينبثق من قلـــب النص كنوة تتشكل بها الكتابة. ويصير "الأثر" وحدة نظرية فـــى فكـــرة النحويـــة [الكتابة] وترتكز الفكرة بكل طاقتها عليه. ومن خلاله تنتعش الكتابة[١٥٧].

ومع فكرة الأثر تناول التناص "التكرارية" التى يلغى بها دريدا وجود حـــدود بين نص وآخرن التى تقوم على مبدأ الاقتباس ومن ثم "تداخل النصـــوص"، لأن أى نص، أو جزء من نص لهو دائم التعرض للنقل إلى سياق آخر فى زمن آخر. فكل نص أدبى هو فى خلاصته تأليف لعدد من الكلمات، والكلمات هذه سابقة للنص فـــى وجودها. كما أنها قابلة للانتقال إلى نص آخر، وهى بهذا كله تحمل معها تاريخـــها القديم والمكتسب. ومن هنا جاءت "التفكيكية" لتؤكد على قيمة "النـــــص" وأهميتـــه، وعلى أنه محور النظر كما قال دريدا إلا وجود لشىء خارج النص، ولأن لا شىء خارج النص فإن (التفكيكية) تعمل من داخل النص لتبحث عن الأثر وتستخرج مـــن جوف النص السيميولوجية المختفية فيه، والتى تتحرك داخله كالسراب[١٥٨].

والقراءة التفكيكية (أو التشريحية) قراءة حرة ولكنها نظامية، جادة ، وفيـــها يتوجد القديم الموروث وكل معطياته مع الجديد المبتكر وكل موحياته مـــن خـــلال مفهوم "السياق" وعلى ذلك فإن النص يقوم كرابطة ثقافية ينبثق من كل النصـــوص ويتضمن مالا يحصى من النصوص[١٥٩].

**٢– التفكيك الأصول والمقولات:**

يحاول عبدالله إبراهيم مقاربة فكر دريدا فى التفكيك فى اكثر من عمل اولـــها ما جعلناه عنوانا لهذه الفقرة حيث ، برصد المقولات الأساسية لـــه، رابطـــا إياهـــا بسوابقها الثقافية والفلسفية وامتداداتها الراهنة. وهو يسعى منذ البداية إلـــى رســـم

خريطة للجهود اللغوية، وملاحقة مراحل تطورها واندماجها فى منـــهجيات آخـــر وصولا إلى تجلياتها فى المنهج التفكيكى. إلا أن البحث فى اللسانيات وأهميتـــه لا ينسيه البحث فى الأصول الفلسفية للتفكيك. ويوضح نقد دريدا للبنيوية قبـــل بيـــان جهود السيميوطيقا حيث كان دريدا أحد المشككين بإمكانات البنيوية(١٦٠).

ويذكر إن عمل دريدا ينهض أساسا على رفض ما يسميه التمركز العقلـــى، داعيا إلى دور حر للغة بوصفها متوالية لانهائية من اختلافات المعنى. لـــهذا لـــم يقتصر تأثيرعلى الفكر الفلسفى، بل امتد إلى النقد الأدبى. بيد أن الفلسفة كانت أكثر من غيرها ملائمة لبيان استراتيجيات دريدا فى التفكيك(١٦١).

ويتتبع عبدالله إبراهيم بوادر ظهور منهج التفكيك عند دريدا منذ دراسته عن هرسول ويوضح تأثير هيدجر الذى يعترف دريدا أن دينه له من العمـــق بحيـــث يصعب بيانه لقد استوعب التفكيك الجهود البنيوية، وكشوفات النقد الجديد والمنـــهج الذى أرسته الشكلانية، وعلى الرغم من بيان مكونات دريدا الفلسفية والأدبية إلا أن صاحب "الأصول والمقولات" يرى أنه لا يمكـــن عـــد دريـــدا فيلســـوفا بـــالمعنى المتعارف عليه كما لا يعد ناقدا، وأن ما ينطبق عليه حقا هى كلمة قارئ لكنه قارئ جديد متسلح برؤية فكرية وتاريخية(١٦٢).

ويسعى الناقد العراقى إلى بيان مصطلح التفكيك ومحاولة تحديـــده ، فـــهو مصطلح مضلل فى دلالته المباشرة، لكنه خصب فى دلالته الفكرية، فهو يدل علـــى التهديم، والتخريب والتشريح، وهى دلالات تقترن بالمحسوسات والمرئيات، وفـــى مستواه الدلالى العميق يدل على تفكيك الخطابات والنظم الفكرية وإعادة النظر إليها بحسب عناصرها والاستغراق فيها وصولا إلى الإلمام بالبؤر الأساسية المطمـــورة ويستشهد فيها بقول دريدا فى أحد حواراته: " إن التفكيك هو حركة بنائيـــة وضـــد البنائية فى الآن نفسه، فنحن نفكك بناء أو حادثا مصطنعا لنبرز بنيانه. البنية التـــى لا تفسر شيئا فهى ليست مركزا ولا مبدأ ولا قوة أو مبدأ الأحداث، فـــالتفكيك مـــن حيث الماهية طريقة "حصر البسيط" أو تحليله، أنه يذهب إلى أبعد من القرار النقـدى،

من الفكر النقدى [١٦٣].

ويقف باحثنا أمام المصطلحات الأساسية التى ترتكز عليها استراتيجية دريدا فى القراءة والتأويل، أو المفاهيم الأساسية التى تعد مفاتيح فلسفته مثل: الاختلاف، التمركز العقلى، علم الكتابة، اللغة، النص، الدلالة، القراءة وغيرها [١٦٤]. وأهم هذه المفاهيم هو الاختلاف وقد أوضح دريدا فهمه له فى بحث عنوانه "الاختلاف" نشر فى كتاب "الكلام الظاهرة".وهو فعل أو مصدر يدل على عدم التشابه والمغايرة والاختلاف فى الشكل والخاصية. ومفردة differe لاتينية توحى بالتشتت والانتشار والتفرق والبعثرة To defer يدل على التأجيل والتأخير والأرجأ والتوانى والتعويق[١٦٥].والاختلاف عند دريدا كما يقول فعالية حرة غير مقيدة "إنه لا يعود ببساطة لا إلى التاريخ ولا إلى البنية فالاختلاف يوجد فى اللغة ليكون أول الشروط لظهور المعنى[١٦٦].

يقول إنه "التضافر لتأسيس بنية قوة ، ويعمد دريدا إلى اقتحام سكونية الميتافيزيقا الغربية متسلحا بمقولة التمركز العقلى لتمييز نزعة التمركز الطبيعية فى هذه الميتافيزيقا، وذلك من خلال اللوجوس، ويخلص دريدا – كما يخبرنا عبدالله إبراهيم – إلى أن أكثر السبل تأثيرا ،التى نهض عليها التمركز العقلى Logocentrisme فى الفلسفة الأوروبية هو اهتمامها بالكلام على حساب الكتابة، فالتمركز المنطقى هو فى حقيقة الأمر تمركز صوتى، ويرجع جذر هذا الاهتمام إلى أفلاطون[١٦٧].

و"الكتابة" مفهوم ثالث يعرض له صاحب "المقولات والأصول" ويوضحه فى سياق فلسفة دريدا، الذى يقترح فى مواجهة ميتافيزيقا الحضور – والتى تكونت بفعل "التمركز المنطقى" المستند إلى "التمركز الصوتى"[١٦٨] أى العناية بالكلام على حساب الكتابة – "الكتابة" أو الجراماتولوجيا؛ وهو عنوان أحد كتبه ١٩٦٨، وفيه يؤسس لبرنامج تحديث الفكر بقلب أفضلية الكلام على الكتابة، والكتابة هنا تقف ضد النطق، وتمثل عدمية الصوت وليس للكينونة عندئذ إلا أن تتولد من الكتابة

وهى حالة الولوج إلى لغة الاختلاف والانبثاق من الصمت أو النقل أنـــها انفجـــار السكوت(١٦٩). ومفهوم الجراماتولوجيا هو دعوة إلى إعادة النظر فى دور الكتابة لا بوصفها غطاء للكلام المنطوق إنما بوصفها كيانا ذا خصوصية وتميز، أنها لا تعيد إنتاج واقع خارج نفسها كما أنها لا تختزله، وبهذه الحرية الجديدة يمكن أن نراهـــا على أنها السبب فى ظهور واقع جديد إلى الوجود(١٧٠).

ويخصص الفصل الأخير من دراسته للغة، النص، الدلالة والقراءة. لينتـــهى إلى أن التفكيك بتأكيده على التعدد والاختلاف وإلغاء الحضور والتعالى يهدف إلـــى تقويض ميتافيزيقا الحضور التى تستند إليها الحضارة الغربية ، وهذا يسمح بظهور بدائل حضارية وفكرية وفلسفية تتغاير عما أرسته الميتافيزيقا الغربية(١٧١). أما فيما يخص الأدب ، فإن التفكيك ثورة على المنهجية التقليدية والبنيوية وإذا كان التفكيـك قد استوعب إنجازات المنهجيات الحديثة السابقة له فإنه قد تجاوزها وصـــولا إلـــى التأويل فعمله الإعلاء من شأن التعدد والاختلاف فى المعانى يمنح الخطابات قـــوة خاصة لانه يحررها من الاقتران بغرض معين فتصبح اللغة مــــدارا لأفـــاق ذات دلالات كثيرة ويتضح القارئ على رغبة اللغة ويبـــدأ البحـــث عمـــا هـــو يغيـــب فيها.(١٧٢).

ويكتب عبدالله ابراهيم عن دريدا مرة اخرى فى كتابه الذى يحمـــل عنوانـــا ديريديا هو " المركزية الغربية : اشكالية التكون والتمركز حول الذات "الصادر في بيروت ١٩٩٧ فى الفصل السادس ، الباب الثـــالث الميتافيزيقـــا الغربيـــة ونقـــد التمركزات الخطابية ( ص ٣١٥-٣٣٦) حيث يتناول : دريدا المفكك ونقـــد بـــؤر التمركز فى الميتافيزيقا الغربية ، التفكيك وفاعلية الاختلاف ، نقد التمركز حـــول العقل ، الجراماتولوجيا ونقد التمركز حول الصوت . وهو يستعين بمـــا ســـبق ان كتبه حول التفكيك ويتوسع فيه وينتهى الى ان مشروع دريدا النقدى ضد المركزيـــة بدأ من دعوة الاختلاف مقابل قول الفكر الغربى بالمماثلة، فالمماثلة نتاج الميتافيزيقا التى اقصت كل شئ ، الا ما يتصل بالعقل . فتمركز الرؤى والتصورات حول هذا

المفهوم . انتهى دريدا الى ان التمركز يرجع الى التمركز حول الصوت او الكلام ، وجاء مفهوم " علم الكتابة " ليمتص شحنة التمركز من بين هذه الظواهر .(ص٣٣٤)

تعد دراسة عبدالله إبراهيم دراسة أولية تهدف إلى غرض التفكيك والتعرف بالأصول والمقولات التى قامت عليها فلسفة دريدا. وهو فى مصادره – يعتمد على العكس من الباحثين فى التفكيك فى تونس والمغرب – على اللغة الإنجليزية، وعلى المراجع العامة دون الرجوع إلى كتابات دريدا، نفسه الفرنسية حيث يكتفى بالطبعة الأمريكية لكتاب دريدا الكتابة والاختلاف الذى أصدرته مطبعة جامعة شيكاجو ١٩٧٨ ويشير إليه أربع مرات.

**٣- التفكيك والنقاد الحداثيون العرب**

يناقش على الشرع آراء نقاد الحركة التفكيكية، ويوضح علاقتها بالنقاد الحداثيين العرب. فهو يقدم لنا آراء رواد هذه الحركة النقدية الغربية الحديثة وتصوراتهم حول النقد والكتابة، وبشكل خاص منهج النقاد التفكيكيين وهو ما أسموه القراءة التفكيكية، ويعرض فى نفس الوقت آراء خصومهم، ثم يتتبع آراء النقاد التفكيكيين فى كتابات النقاد الحداثيين ابتداء من السبعينات تحت اسم الحداثة، وهو فى تخطيطه هذا فى دراسته الذى ظهرت بالعنوان الذى استخدمناه فى بداية هذه الفقرة ١٩٨٦ يستند إلى ما كتبه محمد بنيس – الذى ترجم أحد نصوص الخطيبى – حول أن مثل هذا النقاش المستفيض لدلالة "حداثة" لم ينبع أساسا من واقع الثقافة العربية، واختلاف الدارسين فى هذا المجال مرتبط بنقاش واختلافات ترد فى الأغلب إلى واقع الثقافة الغربية(١٧٣).

يرجع الشرع ظهور التفكيكية إلى دريدا فى الستينات من القرن العشرين ، ويوضح أنها لاقت قبولا واسعا لدى النقاد الأمريكيين. ويعدها من جهة امتدادا لاتجاه الحداثة الأوروبية التى بدأت فى النصف الثانى من القرن التاسع عشر، ومن

جهة ثانية رد فعل على الاتجاهات النقدية الغربية المعاصرة وخاصة مدرسة النقـد الجديد والبنيوية.

لقد أنطلق مؤسسو هذه الحركة من الشكوك التى أثارها نيتشه وهيدجر فـــى صحة كثير من المقولات والقناعات السائدة فى الفلسفة والحضارة الغربيـــة، ورأى دريدا أن الخلاص من تلك الشكوك لا يتم من خلال البحث الفلســـفى أو المنطــق العقلى بمقدار ما يتم من خلال أسلوب تحليلى واستراتيجية نصية قائمة على التعامل مع النص باعتباره نشاطا لغويا متعدد الطبقات ". ويقوم الناقد التفكيكـــى بـــاختراق الكلمات فى سياقها النصى قبل أن يقبل الدلالات المرافقة لا باعتبارهـــا مســـلمات فلسفية أو عقلية. إن منهجية دريدا قائمة على تحرير اللغة من دلالتها المقيدة بقواعد النحو ووضعها فى إطار تحليلى من الفكر والرؤية الشعرية(١٧٤).

ويتوقف الشرع أمام الانتقادات التى وجهت إلى التفكيكية من المناهج النقديـة الأخرى. فقد تصدى ادوارد سعيد للرد على قراءة التفكيكيين استنادا على ظـــاهرة شهدها التراث الإسلامى بخصوص شروط القراءة، ويعرض لاعـــتراض ميشـــيل فوكو، ويناقش أين تقع الحداثة العربية من هذه المنهجية. والحقيقـــة كمـــا يلاحـــظ الشرع أن مصطلح "التفكيكية" حديث جدا فى الكتابات النقدية العربية المعاصرة فقد لفت الانتباه عرضان لعملين فى اتجاه النقد التفكيكى ظهر فـــى مجلتـــى؛ فصـــول والكرمل فقد عرضت سمية سعد كتاب كريســـتوفر نـــورس: التفكيـــك النظريـــة والتطبيق فى مجلة فصول ١٩٨٤، ونشر كاظم جهاد حوارا أجراه مع دريدا مـــع ترجمة لاحد مقالاته بعنوان جاك دريدا الاستنطاق والتفكيك فـــى مجلـــة الكرمـــل ١٩٨٥(١٧٥). وكان عبدالله الغذامى أكثر الباحثين العرب إفاضة فى بيـــان منهجيـــة النقد التفكيكى فى كتابه الخطيئة والتكفير ١٩٨٥ وإن كان الشرع يقدم عـــددا مـــن الملاحظات على عمله.

والحقيقة كما يرى الشرع أن المحاولات المشـــار إليـــها ســـابقا لـــم تكـــن

المحاولات الأولى فى تقديم المنهج التفكيكى للقارئ العربى. ويقـــدم لنـــا أدونيـــس باعتباره المبشر بالتفكيكية. لقد ترجم أدونيس بعض نصوص الخطيبى فـــى النقــد المزدوج واستخدام مصطلح التفكيك فى بداية السبعينات، حيـــث يـــرى أن نشـــوء حضارة ثقافية جديدة يفترض نقد الموروث وتفكيكه فى "بيان الحداثة" أكد أن أعظم ما فى الفكر الغربى اليوم هو تفكيك الغرب، وأن هيدجر هو المفكك الأعظم.. وأكد أن على الفكر العربى "الإسلامى" إما إن يقوم بتفكيك ذاته أو لا يكون(١٧٦). ومن ثم يعد أدونيس المنظر الأول لحركة الحداثة العربية، وبالتالى المبشر للاتجاه التفكيكى فى النقد العربى الحديث، وهو غالبا يناقش الحداثة، فإنه يناقش منهجية التفكيـــك . ان فهم أدونيس لعملية الإبداع كما يقول هو، أو عملية الكتابة كما يقول التفكيكيـون لا يختلف عما يقول التفكيكيون، فهى ليست إلا صراعاً مـــع الثقافــة الأســبق أو الذاكرة كما يسميها أدونيس(١٧٧). والمهم فيما يشير إليه الشرع هو أن أدونيس كمـــا كان المنظر الأول للحداثة العربية أو التفكيكية فإنه كان أكثر النقاد الحداثيين العرب وعياً لمنهجية فى التراث شبيهة بملامح المنهجية التفكيكية وبخاصة فـــى مســألة التفسير والتأويل ولهذا، ما أنفك يقول ويكرر بأن الحداثة العربيـــة ليســت وليـــدة الغرب بل هى فى كثير من ملامحها وليدة التراث العربى نفسه. ومن الدارسـين أو النقاد العرب التى استهوتهم المنهجية التفكيكية وخاضوا فى قضايا تحت اسم الحداثة خالدة سعيد ويمنى العيد وكمال أبو ديب، ويرى الشرع أن لأدونيس أثراً واضحـــاً فى هؤلاء النقاد، من حيث نوعية القضايا التى طرحوها، ومن حيث منهجيتهم فـــى معالجة هذه القضايا، ويخصص الشرع القسم الأخير من دراسته لمناقشة الأفكـــار التى قدمها أبوديب فى المنهجية التفكيكية تحت اسم الحداثة.

والحقيقة أن دراسة الشرع من الدراسات التى سعت لاستقصاء التفكيك لـدى نقاد الحداثة، وحاولت بيان أطروحاتهم الأساسية والموقف النقدى من التفكيـــك وإن كان الباحث أرجع بداية التفكيك فى النقد العربى إلى أدونيس فهذا صحيح من وجـه وإن كان الخطيبى ، وهو ينتمى للأدب والنقد كما ينتمى للسسيولوجيا والفلسفة هـو أول من عرض للتفكيك، وطبق منهجه، وقد ترجم أدونيس له بعض أعماله للعربية

"الاسم العربى الجريح".

## ٤ – العلوم الإنسانية من البنيوية إلى التفكيكية

فى مقدمة ترجمته لدراسة دريدا "البنية، اللعب، العلامة فى العلوم الإنسانية" يقارن جابر عصفور بين بحثين ومنهجين وناقدين. الأول "علم اللغة والشعرية" الذى ألقاه رومان ياكوبسون R. jakabson فى مؤتمر الأسلوب واللغة ١٩٥٨، والثانى بحث دريدا "البنية، اللعب، العلامة" الذى ألقاه فى أكتوبر ١٩٦٦ فى "مؤتمر لغات النقد وعلوم الإنسان" فى مركز الدراسات الإنسانية بجامعة جونز هوبكنز.

بقدر ما كان بحث ياكوبسون إيذاناً بالانتشار الكاسح للبنيوية كان بحث دريدا علامة مناقضة على ظهور بداية الشك فى البنيوية من داخلها وبزوغ فلسفة مناقضه لتفكيك المقولات ونقض ما ينطوى عليه التسليم بأقاليم البنية وحيدة المركز وأقانيم المنشأ، والأصل، والعلة، والغاية"(١٧٨).

ويبين ازدياد تأثير دريدا بالأثر الذى أحدثه نشر ثلاثة من كتبه الأساسية عام ١٩٦٧: "الصوت والظاهرة"، "عن الكتابة"، "والكتابة والاختلاف" الذى يتضمن بحثه المشار إليه ، وإذا كان بحث ياكوبسون يضع علم اللغة فى أعلى علاقات التراتب بين علوم الإنسان فإن بحث دريدا يستبدل بعلم اللغة الفلسفة، ويقدم النموذج الجديد للفلسفة التى تتضافر ودراسة الأدب وتحليل الخطاب بوجه عام فى عالم الاختلاف المرجأ.

ويرى أنه ليس من قبيل الصدفة أن يتخذ دريدا من كتابات ستراوس مادة يستدل بها على أفكاره الجديدة عن التفكيك وأن يتولى تفكيك أفكار ستراوس لنقض الأصول المحركة لها أنه – كما يقول – اختيار متعمد أراد به دريدا أن يفك عمد وينقض النظام البنيوى عند واحد من أبرز أعلامه الذين تربطهم بياكوبسون علاقة وثيقة(١٧٩).

وهو كناقد ادبى وليس فيلسوفا ، مر بتحولات متعددة ، يبرز دون ان ينتقد القول عن تأثير دريدا على تيار من الاستراتيجيات الجديدة التى تضع الناقد موضع الند للفيلسوف (بل المنافس) فى علاقة معقدة تنفتح فيها الفلسفة على المساءلة البلاغية أو التفكيك وتنفتح المساءلة البلاغية على إطراح المركز(١٨٠). وربما يكون هذا التوجه - وهو ما يميز الناقد المصرى الذى انتقل من "عصر البنيوية" إلى "البنية، واللعب، والعلامة فى العلوم الإنسانية" - مثلاً للكشف عن تطور الخطاب النقدى، على العكس من توجه سعد البازعى الذى يهدف إلى بيان "تحيزات النقد الأدبى الغربى" فى دراسته ما وراء المنهج. وهو كما سيتضح اختلاف بين تيارين وتوجهين الأول ينفتح على النصوص ولا يرى غضاضة فى تداخلها، والثانى يفصل بين النصوص المختلفة، رابطاً منهجيتها بواقعها التاريخى والاجتماعى والدينى.

**٥- تحيز المنهج التفكيكى**

- **يناقش سعد البازعى إمكانية نقل مناهج نقدية غربية إلى الثقافة العربية وهل يقتضى ذلك فصلها عن سياقاتها الحضارية وأطرها الثقافية مؤكداً على التلازم المنهجى - الفكرى من حيث إن الفكر هو التشكيل المعرفى والمنظومة الإدراكية التى يتكئ عليها المنهج ويتحيز بالتالى لها. ويوضح ذلك باستعراض أربعة مناهج نقدية غربية رئيسية هى: الشكلانية، البنيوية، الماركسية، والتفكيك.**

- يربط البازعى التفكيك من خلال تحليل دقيق بالعدمية، فهو يحلل المصطلح ويناقش الترجمة الدقيقة له ، فالمفترض أن التفكيك هو المقابل الدقيق لكلمة Deconstructior ولكنها ليست كذلك ، فاللفظة الغربية تعنى نقض البناء أو هدمه Deconstruction (أى اللابنائية) ويرى أن "التقويضية" هى الترجمة الأدق، ولكنه يستمر مع ذلك فى استخدام عبارة تفكيك لشيوعها، على أن يفهم المقصود الاصطلاحى لها، وأهمية تحديد التفكيك بأنه النقض هو بيان الصلة الوثيقة بينها

وبين العدمية بالمفهوم الذى وضعه نيتشه[١٨١].

ويرى انه اى التفكيك يعبر عن إشكالية حضارية ومن هنا يمكن دراسته عن طريقين، الأول كتطور حتمى للصراع الفلسفى الطويل فى تاريخ الحضارة الغربية بين الميتافيزيقا والعدمية، أما الطريق الثانى فيدرس فيه التفكيك كجزء من التطــور الثقافى الغربى من الشفهية إلى الكتابة. فالتفكيك هنا هو نتيجة استحكام النصوصيــة كمفهوم كتابى فى المرحلة المعاصرة من تطور الحضارة الغربية[١٨٢].

وكى يؤكد أن التفكيكيين هم أشد مفكرى ونقاد الغرب المعـــاصرين وعيــا بإشكالاتهم الحضارية، ومن ضمنها تحيزاتهم وأسباب تفكيكهم، يعـــرض لشـــهادة الناقد التفكيكى الأمريكى ج. هيلز ميللر الذى يقول: لقد فكرت فى الســـبب الـــذى يجعل أمريكيا (بخلفيتى البروتستانيتة) ينجذب إلى دريدا مثلاً، وأعتقد أننى توصلـت إلى الجواب فهناك شبه بين أحد أوجه البروتستانتية والتراث اليهودى، أو الـــتراث العقلانى اليهودى فى أوروبا، وذلك أن الاثنين لا يطمئنان إلى التماثيل والرمـــوز والصور المنحوتة، كما أنهما يشكان فى أن الأشياء قد لا تكون لما هو أصلح فـــى عالم هو أفضل العوالم الممكنة. إنه نوع من ظلام الرؤية الغريـــزى، نـــوع مـــن الصراع الذى أحمله فى داخلى بين التزام بالحقيقة، بالبحث عن الحقيقية بوصفـــها القيمة الأعلى من ناحية والقيم الأخلاقية من ناحية أخرى.. إن البروتستانية.. لـــو أخذت خطوة واحدة إلى الأمام فستشك فى قدرة أى شىء على التوسط حتى المسيح نفسه[١٨٣]. ويعلق متفقا مع تحليل أسامة خليل الذى اشرنا اليه ، علـــى ذلـــك بـــأن اكتشاف الناقد الأمريكى لموروثه البروتستانتى – اليهودى كدافـــع رئيســـى نحـــو التفكيك وجاك دريدا خاصة هو من أبلغ الشهادات على تحيزات مناهج الفكر النقدى الغربية.

ويشير للعلاقة بين دريدا والشاعر الفرنسى أدموند جابيه وكلاهما يــــهودى

قريب الصلة بموروثه، أما محور العلاقة فهو أطروحات التفكيك كمحصلة نقدية فلسفية للتراث التفسيرى للتوراة وللتراث القبالى، أى كرؤية يهودية عقلانية أو لا دينية للعالم، وبخاصة النصوص وقراءتها كإشكالية معرفية. يقول: "هذه الرؤية اليهودية المفارقة لإيمانها لا تسعى وراء الحقيقة أو الأصل عندما تمارس تفسيرها الشعرى للتفسير لكن تلك الرؤية تؤكد لعب التفسير، أى عدم ثباته فى مرجعية شىء اسمه الحقيقة أو المعنى المتفق عليه. أما مصدر هذه الرؤية التى يعبر عنها دريدا فى تعليقة على قصائد جابيه فهى الأرضية المشتركة لتجربة الشتات اليهودى والرحيل الدائم نحو مكان آخر دون حلم بالعودة [١٨٤] ويشير إلى النموذج اليهودى للرحيل الأفقى الذى وضعه ايمانويل ليفيناس "الفيلسوف الفرنسى اليهودى واحد المؤثرين فى فكر دريدا" مقابل النموذج اليونانى للرحيل الدائرى ,يشير البازعى إلى تأكيد بعض المتخصصين فى الدراسات العبرية على صلة ذلك الموروث بالتفكيك. ويستنتج من ذلك أن ميللر لم يكن مخطئاً إذن. فوراء انجذابه للتفكيك يكمن قدر هائل من التحيز البروتستانتى – اليهودى ضد المقدس فى داخلنا كما يعبر جابيه ومن ثم كانت صعوبة أن يطبق أحد منهج التفكيك دون أن يجر معه قليلاً أو كثيراً من المضامين الفلسفية التى قام عليها ذلك المنهج [١٨٥].

## القسم الثالث: تعقيبات ختامية

### الاختلاف والفكر العربى المعاصر.

طرحنا فى بداية هذه الدراسة عدة تساؤلات حول الفلسفة العربية والدرس الفلسفى المعاصر، وحول فلسفة الاختلاف، وكيف عرفت طريقها إلى الفكر العربى، وما هو الموقف منها، وانتقال كتابات دريدا والدراسات حول فلسفته ومنهجه إلى العربية ؟ وهى دراسات عديدة سعت لبيان الثقافات المهمشة والمسكوت عنها عبر النقد المزدوج (الخطيبى)، وتحليل مفهوم التراث والهوية

(بنعبد العالى، نور الدين افاية)، وبيان شرعية الاختلاف (علـــى أومليـل) وبيــان ضرورة التعدد والاختلاف فى تأسيس الوحدة على أساس التنـــوع والديمقراطيــة (التريكى، أومليل) وتفكيك الفكر العربى بتراثه التوحيدى ونصوصه الثابتة (محمـد أركون، هاشم صالح) وتطبيق السؤال الغربى فى ثقافتنا المعاصرة عبر تأسيســها فى المختلف بنقد العقل الغربى عبر نصوصه (صفدى) ونقد العقل العربى (علـــى حرب)، وأشرنا للتفكيكية والنقد الأدبى بداية من التعرف على المصطلح (الغذامــى) وبيان التفكيك أصوله ومقولاته (عبد الله ابراهيم) وعلاقة النقاد الحداثيون العـــرب بها (على الشرع، وبيان غربية منهج التفكيك وتحيزه (سعد البازعى).

وبالطبع لم نتناول فى الفقرات السابقة. كل من عرض للتفكيك والاختـــلاف فى الفكر العربى المعاصر. فقد تناول الدكتور أحمد أبو زيد "جاك دريدا فيلســـوف فرنسا المشاغب" بالدراسة منذ أكثر من عشر سنوات (١٨٦) وعاد ليقدم لنا بحثـــا عميقاً وافياً عن "التفكيك دراسة فى المفهومات" (١٨٧) ويكرس جـــورج زينـــاتى الرحلة الثانية فى كتابه "رحلات داخل الفلسفة الغربية" للولوج إلى منهجية التفكيـك عند دريدا. وفى رحلة أخرى يتناول اللغة التى تسعى الثقافة الغربية مـــن خلالـــها للوصول إلى أفق جديد، ويعرض لذلك التيار الذى يستخدم اللغة ليفكك كل الـــتراث الفلسفى العقلانى. ويتناول ثانية "فلسفة جاك دريدا البلامركز" التى تنادى بعالم فقـــد مركزه ونقطة ارتكازه، أى إيمانه بالسلطة المطلقة لمركزية العقل (١٨٨) وبختـــى بن عودة الذى يشير اليه في معظم دراساته التى جمعت تحـــت عنـــوان " رنيـــن الحداثة " (١٨٩) ويستشهد عبد الله عبد اللاوى بجامعة وهران – بأفكار دريـــدا، ويجعل أقوال صاحب "هوامش الفلسفة" جزء من نصه. فدراسته "التراث والحداثـــة والمنهج فى الفكر العربى المعاصر، مواجهات أولية "جزء من عمل مطول بعنوان "التراث والكتابة"، يتناول عدة قراءات لتراثنا ليوضح إلى أى مـــدى تســـتمد هـــذه القراءات جهازها المفهومى وحتى إشكالياتها من سياق نظريات حدثية أو ما بعد – حدثيه ليخلص من ذلك إلى نتيجة هى أن تعدد التأويلات لتراثنا ما كانت إلا لـــتزيده

غموضا ولا تقدم إلا وعيا مقلوبا وزائفا بالواقع العربى. ويـــرى ضـــرورة فكـــر الاختلاف الذى لابد منه. فعن طريقة تفجر القشرة الصلبة للحتميات ونشيد مقـــبرة للبنيات البالية بواسطة الإنشاء والبناء "للمفهوم" وإنتاجه من الموضوع ذاتـــه ومـــا يطلق عليه "انطولوجية النص" أى تحليل النص بالنص. (١٩٠) ونستطيع أن نذكـــر دراسات أخرى عديدة حول دريدا وفلسفته. الا أن مهمتنا هنا بيان القضايا العديـــدة التى تثيرها فلسفة التفكيك والاختلاف فى الفكر العربى المعاصر. وهـــى القضايـــا التى توضح كيفية تعاملنا مع فلسفة دريدا.

ويمكن القول أن الكتاب العرب لم يتركوا عملا من أعمال دريدا إلا وتعرفـــوا عليه ولا جانبا من جوانب اهتمامه – بخاصة المتأخرة – إلا وأعملوا فيه النظـــر قراءة ودراسة وترجمة ونقدا. بحيث صار الآن مع ميشيل فوكو أكـــثر الفلاســـفة المعاصرين استحواذا على القارئ والمثقف العربى، رغم انه قـــد لا يكـــون أهـــم الفلاسفة المعاصرين فى فرنسا، على الرغم من أن جيل دى لوز قد يفوقـــه عمقـــا فلسفيا وكما كانت النيتشوية فى الثلاثينيات، والبرجسونية فى الأربعينيات، والوجوديـــة فى الخمسينيات وربما الستينيات، والهيجليـــة والماركســـية فـــى فـــى الســـتينيات، والوضعية فى ثوبها العربى فـــى الســـبعينيات، والأبســـتمولوجيا والبنيويـــة فـــى الثمانينيات.. فإن حفريات المعرفة (فوكو) والتفكيك دريدا هـــى اللحـــن الســـارى والنغمة المميزة لكثير من الكتابات العربية الآن ، ويصحب هذا الاهتمام بالتفكيكيـــة الإحساس بعدم المتابعة الكافية لتيارات الفكر العربى المعاصر كمـــا أشـــار ســـالم يافوت وهاشم صالح على الرغم من تراجع الأخير عن فكرة غرق المثقف والمفكر الغربى فى الانشغال بجزئيات وتفريعات المذاهب والاتجاهات الغربية التى تمـــوج بها فرنسا وأوروبا، ومع هذا نجد المتابعة واللهاث خلف هذه التيارات تسابقا فـــى الحداثة وإعلانا للعصرية وكأن "التفكير فى الفكر الغربى ومتابعة أحـــدث تياراتـــه فريضة إسلامية" أو قل هو الفريضة الغائبة عند المثقف والكاتب والقارئ العربـــى. فالترجمات تتابع والدراسات تتوالى تعرض لكل ما يتعلق بـــالتفكيك والاختـــلاف.

ونستطيع أن نشير إلى بعض مواضع الاهتمام التى شغلت من تعرضوا للتفكيـــك ، الذى يرجع تقريبا إلى الثمانينات ١٩٨٠ حيث نشر الخطيبى بعض أعمالـــه مثـــل؛ "الاسم العربى الجريح"، و"النقد المزدوج" والذى ساعد فى نقلها إلى العربية أدونيس حيث يعتبره البعض من أوائل التفكيكيين فى العربية. ثم سادت بعـــد ذلـــك لـــدى المفكرين والنقاد العرب فى الشمال الأفريقى من المغرب وتونس الأكـــثر متابعـــة للفكر الفرنسى. وهذه المواضع التى اهتموا بها هى:

١- الأصول الفلسفية التى نهل منها دريدا سواء لدى هيدجر، أم نيتشـــه، أم روسو وصولا إلى أفلاطون من القدماء. حيث يقف عبد السلام بنعبد العالى أمـــام هيدجر. ويقدم تصوره للتاريخ مقابل فلسفة الحضور عند هيجل فى كتابه "الـــتراث والاختلاف هايدجر ضد هيجل" ١٩٨٥، ويعرض عبد العزيز بن عرفة الملامـــح الكينونة لدى هيدجر مفكر الاختلاف" ويشير إليه نور الدين افايه فى كتابه "الهويـــة والاختلاف" وعبد الله إبراهيم "التفكيك الأصول والمقولات" كما يعـــرض هاشـــم صالح لتفكيك كل من هيدجر ونيتشه، ويفضل تفكيك الأخير الذى نـــهض بمـــهام واقعية تخص واقعنا أكثر مما فعل هيدجر.

ومع هذا يختلف أصحاب التفكيك والاختلاف فى العربية الذى يحيل بعضـــهم إلى الآخر، حيث يحيل عبد السلام بنعبد العالى ونور الدين افايه إلـــى الخطيبـــى، وهاشم صالح إلى أركون، وجميل قاسم ومحمد على الكبسى إلى مطـــاع صفـــدى، وكل من على حرب وعبد العزيز بن عرفة إلى السابقين عليهم. أقـــول يختلفـــون حول ترجمة أهم مصطلحين وهما التفكيك والاختلاف. حيث يستخدم التريكى اســـم "التنوع" مع الاختلاف ويستخدم مترجموا الخطيبى اصطلاح "الفـــرق" بـــدلا مـــن الاختلاف وأحيانا التميز، وبينما ساد مصطلح التفكيك والتفكيكية فهناك من اســـتخدم "التشريحية" الغذامى، ومنهم من اعتمد المصطلح السائد لكنه أكد علـــى اصطـــلاح "اللابنائية" أو "التقويضية" البازعى ومع هذا ساد اســـتخدام المصطلحيـــن التفكيـــك والاختلاف وإن كانت بعض المصطلحات لم تستقرا بعد وكثيرا منـــها لـــم تجـــد

المصطلح العربى المناسب لها، كما يعترف فريد الزاهى الذى ترجم حوارات جـاك دريدا بعنوان "مواقع".

٢- ويوضح العديد من كتابنا أن ظهور التفكيكية ردا على البنيوية وتوسـيعا لها وأن صعود دريدا والمد القوى لأفكاره يرتبط بانحسار كلود ليفى سـتـراوس.. كما نجد ذلك لدى كاظم جهاد وجابر عصفور فالفكر ينتج من الفكر ويخرج النـص اللاحق من السابق وتداخل النصوص. رغم نقد الآخرين لهذا المنحى الذى يقضـى على خصوصية النص الفلسفى.

٣- ومن هنا ظهر الاهتمام بالنص والعودة للنصوص كما فعل دريدا نفسـه. فالرجوع إلى النصوص كما يخبرنا الخطيبى هو المقياس الأساسى فى مسألة التفكيك. لأننا نجد فى النص صيرورة ومنهجية التفكيك، وعند أومليل الاختلاف ينتـج مـن وجود نصوص واحدة إلا أنها تؤدى إلى تعدد المعنى ويعنون على حرب عمله باسـم النص والحقيقة، فهو كما يخبرنا قارئ يشتغل على النصوص حفرا وتنقيبا أو تحليـلا وتفكيكا. وكذلك يفعل محمد الجويلى فى كتابه "الزعيم فى المخيال الإسلامى" الـذى يريد إحياء النصوص القديمة بممارستها ممارسة واعية وتفكيكـها. ومهمـة محمـد أركون التى ما فتئ يقوم بها هى تفكيك النص ، والنص القرآنى وما قام حولـه مـن نصوص. ويبحث الخطيبى عن نوعيةأخرى من النصوص حيث ينصب عمله علـى النصوص المهمشة، وكذلك نور الدين افايه والغذامى فى من البنيوية إلى التشـريحية (= التفكيكية) يشير إلى المقصود بهذا الاتجاه هو تفكيك النص من أجل إعادة بنائـه، وهذه وسيلة تفتح المجال للإبداع القرائى كى يتفاعل مع النص.

يهدف التفكيك إذن عند أصحاب فكرة الاختلاف إلى تطبيق منهج دريدا علـى النص. ومن هنا فالعديد من أصحابنا يعلنون فى كتاباتهم أنهم مجـرد قـراء للنـص مطبقين لمنهج التفكيك ويأتى على رأس هؤلاء أركون ، وهاشم صالح، وعلى حرب.

ويعنى التفكيك أيضا عند معظم هؤلاء تفكيك العقل ونقد ومساءلة العقـل، سـواء

العقل الغربى (مطاع صفدى) أو العربى (الخطيبى) أو العقل العربـــى الإســلامى (محمد أركون).

٤- الوقوف أمام العلاقة والحدود بين النص الفلسفى والنص الأدبى. وهـــى سمة يشدد عليها الناقد الأدبى ويشيد بها ، فدريدا يقدم النموذج الجديد للفلسفة التـــى تتضافر ودراسة الأدب وتحليل الخطاب بوجه عام فى عالم الاختلاف المرجأ، وإذا كان هدم الحدود بين الفلسفة والأدب سمة أحد مهام حركة التفكيك، فإن هاشم صالح ينتقد دريدا الذى لم ينتبه إلى حجم الخسارة الناتج من ذلك، فتحليل الخطاب الفلسفى على طريقة الخطاب الأدبى يعنى إفقاره خصوصيته ومطمحه فى التوصـــل إلـــى الحقيقة. كما أنه يعنى قطع الأواصر بين الفلسفة والعلم ويحول الخطاب الفلســـفى إلى مجرد خطاب شعرى أو أدبى .

٥- وينتج عن التقارب بين النص الفلسفى والأدبى الاهتمـــام بموضوعـــات مثل. "الكتابة" لدى كاظم جهاد، عبد الله إبراهيم والغذامى، والوقوف أمـــام الرمـــز والدلالة "الخطيبى" الأثر والدلالة، الدال والاستبدال "عبد العزيز بن عرفـــة" الـــذى يسعى إلى الاحتفال بلغة الضاد بحروفها وجرسها مثلما يكتب آخرون؛ الخطيبـــى، افايه عن رولان بارث.

٦- وينتقل الاهتمام ويمتـــد مـــن الفلســـفة والأدب إلـــى الفنـــون الجميلـــة والموسيقى. فتكتب رشيدة التريكى عن الاختلاف فى الرسم، وبن عرفة عن فـــان جوخ فنان الاختلاف كما يكتب عن الموسيقى والاختلاف.

٧- وينتج عن ذلك أن يبدع لنا اصحاب فكـــر الاختـــلاف فـــى العربيـــة اصطلاحات خاصة بهم تعد مفاتيح لما يكتبونه فنجد لدى الخطيبى: النقد المـــزدوج، الاختلاف الوحشى، ولدى اركون: خلخلة النص وزحزحة الأفكار، ولـــدى مطـــاع صفدى: التأسيس فى المختلف، استراتيجية التسمية، ولدى فتحى الـــتريكى "جدليـــة العودة والتجاوز" وبنعبد العالى "مجاوزة الميتافيزيقا" وعند حرب مساءلة العقل عن

لا معقوله . والحرث في اللامفكر فيه أو الممتنع عـــن التفكــير. وعنــد أومليــل والتركيبي، الاختلاف والآخر وحقوق الأقليات والديمقراطية. فمقابل فـــهم التفكيــك باعتباره تكرارية (تداخل النصوص) عند الغذامي نجد كثير من مفكرينا يستخدمون التفكيك في قراءة الواقع وحياتنا المعاصرة وإن كان يغلف ذلك بغلالة رقيقة مـــن التاريخ أو الدين أو النص.

٨- يهتم أصحاب فكر الاختلاف في العربية بقضايا معينة يتراءى لهم أنـــها أقرب إلى هموم القارئ والمواطن العربي مثل : قضية الهوية والذاتية باعتبارهـــا وحدة لمكونات وكيان لأجزاء وليس باعتبارها نواة أولية أو وحدة أصلية، فالهويـــة الأصلية لا تحدد وحدها العالم العربي (اركون) ولا يمكـــن أن تقـــوم فقـــط علـــى الأصول اللغوية والدينية والأبوية، فهذه الوحدة قـــــد تصدعـــت وتمزقـــت بفعـــل الصراعات والتناقضات الداخلية (الخطيبي). ومن هنا دعوته إلى النقـــد المـــزدوج عن طريق تفكيك مفهوم الوحدة التي تثقل كاهلنا. علينا إذن أن نفسح المجال لفكـــر يتخلى عن الذاتية الحمقاء ليتمسك بالاختلاف. إن هوية العربي كما يرى نور الدين افاية تقدم نفسها بمجرد أن يحضر إلى العالم كجسد كلغة. علينا من أجل الاقـــتراب من العربي، الابتعاد عن الاعتبارات التي تصنفه داخل ســـــلطة مرجعيـــة واحـــدة وإعادة النظر في الفئات المهمشة والثقافات المطمورة بفعل الزمن وبفضل ســـــلطة الهوية اللاغية لكل اختلاف. والتفكيك عند أركون كما يدافع عنه البعـــض- علـــى حرب - كما يفكك من جهة يوحد من جهة أخرى، كما أن التفكيك يخدم التوحيد.

فالتفكيك عند حرب يقوم بمساءلة هذا الخطاب المحكوم بمنطق الهوية عـــن البداهات التي ينبني عليها، ويسكت عنها، ويكشف عن أن الواحد هو قهر الكـــل، قهر الكلي. ومن هنا فإن حلم الوحدة العربية لا يتأتى إلا عبر تأكيد الاختلاف وبيان حقوق الأقليات كما لدى التريكي، وعلى أومليل. بتأكيد التوجه الديمقراطي وإفســاح المجال للآخر، وطرح الذاتية والمناداة بالتعدد عبد السلام بنعبد العـــالي، واعتبـــار الإسلام تركيبا لكل الثقافات التي كانت موجودة في المجتمعات التي قام بإدخالـــها

إلى العقيدة وأنها تشكل هوية واحدة متعددة المضامين (نور الدين افايه).

٩- وعلى ذلك نجد من يؤكدون على ارتباط التفكيك ليس فقط بالفلسفة والنقد الأدبى بل أيضا بالسوسيولوجيا. فجاك دريدا عند أحمد أبو زيد ؛عالم الانثربولوجيا العربى المعاصر يفكك لنا المنظومات الاجتماعية كما جاء فى دراسته "التفكيك دراسة فى المفهومات" فى مجلة المركز القومى للبحوث الاجتماعية. والخطيبى فى "النقد المزدوج" يرى أن فى الاختلاف الاجتماعى تقويض البناء النظرى الذى يقوم عليه التفاوت الاجتماعى وأسسه الأخلاقية. وفى دراسته سيوسولوجيا العالم العربى يطالب الخطيبى بإعادة النظر فى أسس السوسيولوجيا الغربية وكذلك الفكر الاجتماعى العربى.

١٠- وفى الميتافيزيقا تأتى فلسفة دريدا لتحدد بيئية ومحدودية وتاريخية المشروع الثقافى الغربى أو الميتافيزيقا الغربية التى تقوم على مركزية اللوغوس. ويعلن ضرورة انفتاح المجال للأخر غير الغربى، وهنا نجد وقفة كبرى أمام القطيعة مع السيطرة الثقافية الغربية (الخطيبى) ومحدودية الفلسفة الغربية (التريكى) ونهاية الوعى الأوروبى وبداية وعى العالم الثالث (حسن حنفى) فنحن أمام لحظة تحطيم النموذج الغربى.

١١- ومن هنا نلجأ إلى الأصول العبرية له. يذكر الخطيبى فى سجاله مع فربلومسكى الذى يستخدم مفهوم الاختلاف ليصل إلى هوية حمقاء عن اليهود ضحايا التاريخ . ويستشهد سعد البازعى باعتراف الناقد الأمريكى ج هيلز ميللر بأن أنجذابه بخلفيته البروتستانتيه تجاه دريدا يرجع للشبه بين البروتستانتية والتراث اليهودى، ويعلق على ذلك بأن اكتشاف ميللر لموروثه البروتستانتى - اليهودى كدافع نحو التفكيك. وجاك دريدا هو أبلغ الشهادات على تحيز مناهج الفكر الغربى ويشير للعلاقة بين دريدا وجابيه فكلاهما يهوديان وهما يقدمان التفكيك كمحصلة نقدية - فلسفية للتراث التفسيرى للتوراة أى كرؤية يهودية عقلانية أو لا دينية

للعالم، ومصدر هذه الرؤية التى يعبر عنها دريدا فى تعليقه على قصائد جابيه هــو الأرضية المشتركة لتجربة الشتات اليهودى.

وعلى نحو مقابل نجد من يحاول تقديم أفكار دريدا باستخدام المصطلحــات العربية الإسلامية. ففكرة الأثر عنده هى ما نطلق عليه كما يرى الغذامــى "ســحر البيان" وكل نص له أثران – كما يقول حسن حنفى – على ما هو معروف فى علم الأصول ومنطق المتشابه، وقد تصدى إدوار سعيد للرد علــى قــراءة التفكيكيــن استنادا على ظاهرة شهدها التراث الإسلامى بخصوص شروط القراءة.

إن التفكيك والاختلاف محاولة من أحدث المحاولات التى يسعى فيها العرب المعاصرين ليس فقط للتعرف على الفكر الغربى لكن على أنفســهم عــبر الآخــر ليس جريا وراء الحداثة ، إنما سعى لقراءة التاريخ والواقع العربى. ونحــن مــن جانبنا إذا حاولنا أن نضع هذه الجهود فى إطارها التاريخى مع جهود سابقة لتقديــم العقلانية الديكارتية أو الحيوية البرجسونية أو الإرادية النيتشــويه أو الظاهرياتيــة الهوسرلية، أو الوضعية المنطقية أو المادية الجدلية. ألا يقتضينا ذلك التساؤل عــن مقولة ابن خلدون: عن ان المغلوب مولع دائما بتقليد الغالب ، إلا أن المفارقة هنــا أن هذا الاتجاه لا يمثل التيار السائد فى الفكر الغربى ، ونحن بدورنا لم نضعه فــى مكانه بين الاتجاهات الفلسفية المختلفة فى أوروبا ولم تقم بالحوار الضرورى بينــه وبين غيره ، بل لم نتوقف وقفة حضارية شاملة لترجمة ومناقشة التيارات الفلســفية السياسية مثل فلسفة رولز ونظريته فى العدالة وفلسفة مدرسة فرانكفورت ، خاصة هابرماس ونظريته فى التواصل ونقل أهم نصوصها إلى العربية لا زال هذا الاتجاه فى العربية رافدا صغيرا من روافد متعددة فى فكرنا المعاصر تشــاركه حفريــات فوكو وإبستمولوجيا باشلار فى الاستئشار باهتماماتنا الفكرية أو قل النقدية. وأغلب الظن أن تاريخ الفكر وواقعه عندنا بدأ ينشغل عن دريدا وفلسفته بــالأصول التــى نهل منها من جهة أو بالقضايا التى فكر فيها وربما يتعطش الشاطئ العربى مــن الآن لموجة جديدة قادمة من الشمال وإذا كان طاليس رأى فى الماء أصل الأشــياء

جميعا فما اشد حاجتنا لتنقية المياه.

---

(١) سالم يافوت: الفلسفة العربية والدرس الفلسفى الغربى، مجلة الوحدة، العدد ٦ لسنة الخامسة سبتمبر ١٩٨٩ ص ٧٥. وهذا الموقف نجده أيضا لدى هاشم صالح فى دراسته "دور الفلسفة فى بلورة المشروع الحضارى العربى" الذى يقول فيه: "يبدو لى أن هذه الهزة الأرضية التى حصلت بساحة الفلسفة والعلوم الإنسانية فى فرنسا طيلة ربع القرن الماضى لم تصل إصداؤها بعد إلى الساحة الثقافية العربية" المصدر نفسه ص ١٠.

(٢) لم ير يافوت من جهد فؤاد زكريا سوى كتابيه "نيتشه"، و"الجذور الفلسفية للبنائية"، وإنه لم يشر إلى دور نيتشه فى نقد الميتافيزيقا الغربية وفلسفة الحداثة التى ظهرت لدى هيدجر ثم فوكو ودولوز ودريدا، وعلى الرغم من ادعاء الباحث المغربى أن الأساتذة المصريين لم يصلوا بعد إلى الحداثة وما بعد الحداثة مثل الباحثين المغاربة فإننا نكتفى هنا بالإشاة إلى ملاحظته مرجحتين مناقشة موقفه من التحول المعرفى المعاصر وجهوده فى نقل فوكو - الذى كان زكريا إبراهيم يقوم بتدريس فلسفته لطلابه المغاربة عام ١٩٧٤والذى سبقه فى تدريس الفلسفة بالمغرب نجيب بلدى ، الذى يدرك الجميع فضله - إلى دراستنا عن حفريات المعرفة، أو ميشيل فوكو الفكر العربى المعاصر.

(٣) نشرت مجلة العرب والفكر العالمى فى أول إعدادها ١٩٨٨ ترجمة محمد الخماسى لنص محاضرة ميشيل فوكو "البنيوية والتحليل الأدبى" التى ألقاهات بنادى الطاهر الحداد فى الرابع من فبراير ١٩٦٧ ويعتقد المترجم أن هذا النص "غير المعروف فى الأوساط الفلسفية العالمية يلقى أضواء كثيرة على موقف فوكو من البنيوية" ص ١٥.

(٤) يتوقف الباحث الموريتانى فى رسالته للدكتوراه عن "التاريخ والحقيقة لدى فوكو أمام نقد هابرماس لفوكو يقول د. السيد ولد أباه فى دراسته "نقد هابرماس لفوكو" والتى تمثل الفصل الختامى لأطروحته المشار إليها: "إن ما يهمنا هنا ليس بيان اوجه القصور والنقص فى تحليلات فوكو بقدر ما يهمنا إجلاء ملامح هذا الحوار الحاسم الذى يطبع الفلسفة اليوم، والذى يتجسد، بوضوح فى حوار هابرماس - فوكو": مجلة دراسات عربية العدد ١٠ - ١١، أغسطس. أكتوبر ١٩٩٣ ص ١٠. وقد صدرت هذه الدراسة فيما بعد، في بيروت ١٩٩٥.

(٥) هذا هو موقف محمد أركون فى دراساته المتعددة، وكذلك موقف هاشم صالح فى بحثه السابق الإشارة إليه وأيضا على حرب الذى يقوم بنفس النور فى قراءة كتابات المفكريين العرب المعاصريين قراءة تفكيكية، وسوف نتحدث عن كل منهم على حدة فى ثنايا هذه الدراسة.

(٦) المقصود مطاع صفدى خاصة فى كتابه "نقد العقل الغربى، الحداثة وما بعد الحداثة" الذى حظى بدراسات عديدة، وسوف نعرض لموقفه فى فقرة لاحقة.

(٧) انظر ترجمة الحسين سحبان لمقالة دريدا "الاختلاف" مجلة الحكمة، المغرب، العـــدد الأول، خريف ١٩٩٢، ص ٢٩ -٤٠.

(٨) ويختار المغربى سعيد مونيت عنوانا لإحدى المجلات الفصلية هو "الاختلاف" التى صـــدرت بالرباط وظهر منها أربعةأعداد. كما كتب عادل عبد الله في كتابه "التفكيكية إرادة الاختـــلاف وسلطة العقل" عن دريدا ، دمشق ١٩٩٧

(٩) ترجم كاظم جهاد دراستا دريدا "مسرح القوة وحدود التمثيل" مجلة مواقف العـــدد ٤٣ سـنة ١٩٨١، "وللقوة والدلالة" مجلة الكرمل، العدد ١٧ عام ١٩٨٥، وأعاد تنقيحهما ونشرها مـــع عدة دراسات أخرى هى: رسالة إلى صديق يابانى حول مفردة ومفهوم التفكيك "فـــى الغـــة" و"نهايةالكتابة وبداية الكتابة" و"نواقيس" وميتات رولان بارت ونشرها مع مقدمة محمد عـــلال سيناصر باسم الكتابة والاختلاف" وصدرت عن دار توبقال بالمغرب عام ١٩٨٨. وقد أعـــاد محمد سبيلا وعبد السلام بن عبد العالى نشر جزء منها بعنوان "فى مفهوم الاختـــلاف" فـــى سلسلة دفاتر فلسفية، الجزء الأول، التفكير الفلسفى، دار توبقال، الدار البيضــــاء، ١٩٩١ ص ٨٢ - ٨٧.

(١٠) جاك دريدا: هل هناك لغة فلسفية ؟ "حوار" ترجمة كاظم جهاد، مجلة العرب والفكر العالمي العدد السادس ١٩٨٩ ص ١٤٧ - ١٥٥.

(١١) كتب كاظم جهاد دراسة موسعة بعنوان "مدخل إلى قراءة ديريدا" وترجم جـــابر عصفـــور دراسته "البنية، العلامة، اللعب"، بمجلة فصول القاهرية، العدد الرابع، المجلد الحادى عشـــو، ص هـ ٢٣-٢٥٠.

(١٢) دريدا: توقيع، حدث، سياق: العرب والفكر العـــالمى، العـــدد العاشـــر، ١٩٩٠ ص ٨٢- ١٠١.

(١٣) دريدا: أفكار حول جهنم، ترجمة جورج أبى الصالح، مجلة العرب والفكر العالمى، العـــدد ١٢، خريف ١٩٩٠، ص ١٢١ - ١٤٣.

(١٤) يعلل لنا الزاهى ترجمته Positions بمواقع لأنها تحيل إلى وتلح على فضائية الكتابة والهامش، التباعد الفاصل وأيضا إمكانية الحركة داخل فضاء الاستراتيجية التفكيكية لمشروع دريــــدا "أن تساؤلات دريدا تبدأ دائما من موقع الهامش أو مما يعد كذلك. لتجعل منه موقفا ممكنا للكتابـــة وفضاء فعليا للنص والتفكيك ، وبهذا المعنى فإن الحوارات التى يتضمنها هذا الكتـــاب تقـــترح نفسها كهوامش تطرح قضايا ونصوص هى بدورها جاءت لتكون هوامـــش علـــى نصـــوص أخرى. ان هذه السلسلة المحكمة الترابط تمكن الهامش أن يكون منغرسا فى صلـــب القضايـــا الساسية التى ينهض عليها الفكر فى الغرب، ونصا متداخلا مع إشكال كتابته. (ص٦)
تأخذ هذه الحوارات أهميتها باعتبارها من جهة حسا نقديا لمجمل القضايـــا التـــى تطرحـــها المرحلة الأولى من كتابات دريدا أو مدخلا أوليا لقرائتها باعتبارها من جهة أخرى دعـــوة

لقراءة النصوص التى تشكل موضوعها من منظورات جديدة وأكثر نقدية . جـاك دريـدا: مواقع "حوارات" ترجمة وتقديم فريد الزاهي، دار توبقال، الدار البيضاء ١٩٩٢.

(١٥) دريدا: الاختلاف المرجأ، ترجمة هدى شكرى عباد، مجلة فصول، العدد الثـالث، المجلـد السادس، إبريل - يونيو ١٩٨٦ ص ٥٢ - ٦٧ وهى نص المحاضرة التى ألقاها دريدا فـى اللجمعية الفلسفية الفرنسية ونشرت فى مجلتها يوليو - سبتمبر ١٩٦٨ وقـد نقلتـها عـن الترجمة الإنجليزية التى قام بها ب. إليون فى كتاب "الكلام والظواهر". وقد نشر له بالقاهره كتاب "ما الذي حدث في ١١سبتمبر"قبل ان ينشر بالفرنسية ٢٠٠٣وكذلك صـدر لـه فـي المغرب (("لقاء الرباط مع جاك دريدا"لغات في الثقافة العربية ترجمة عبدديكن الشـرقاوي دار تو بعال١٩٩٨ وكذلك ملف مجله ابداع بالقاهره مارس ٢٠٠٠.

(١٦) سارة كوفمان - روجى لابورت: مدخل إلى فلسـفة جـاك دريـدا: تفكيـك الميتافيزيقـا واستحضار الأثر، ترجمة إدريس كثير وعز الدين الخطابى، دار أفريقيا الشـرق، الـدار البيضاء ١٩٩١. يرى المترجمان أن اقتحام عالم دريدا ليس بالأمر السهل أو المريح ولكنـه مع ذلك يخلق لفاتحه متعة خاصة. ويجيبا لماذا دريدا؟ لأنه المفكر الذى قام بكـل جـراءة بمساءلة ونقد الأسس التى يقوم عليها الفكر الغربى، وبـالخصوص نقـد مركزيـة العقـل الغربى. إن مشروع عمله لا يمكن أن ينحصر فى دائرة محددة، إنه مغامرة لا يمكن التنبـؤ بنتائجها ولكن يمكن معرفة سمتها، نقصد بذلك هدم الميتافيزيقا. ويريا أن مشكلة نصـوص دريدا إنها لم تجد الاهتمام الذى يستحقه فى ثقافتنا العربية، وهذا هو الأمر الذى أدى إلـى وجود فراغ على مستوى المصطلحات والمفاهيم العربية التى يمكن أن تقابل مفاهيم دريـدا ص ٦. ومن الصعوبة التى واجهها، إنها صعوبة نقل بعض المفاهيم إلى اللغة العربية مثـل Archi-ecriture, Archi- Trace, Pharmakon. Difference.

(١٧) كريستوفر نورس: التفكيكية: النظرية والتطبيق، ترجمة صبرى محمد حسن، دار المريـخ، ١٩٨٩، وهى ترجمة غير دقيقة على عكس من ترجمة رعد عبد الجليل جواد ، الذى نشـر جزاء منها فى مجلة "الثقافة الأجنبية العراقية" وصدرت عن دار الحوار للنشر والتوزيـع، سوريا ١٩٩٢. وقد عرضت لهذا العمل سمية سعد فى دراستها "التفكيك النظرية والتطبيق"، مجلة فصول، المجلد الرابع العدد الرابع، القاهرة ١٩٨٤، وقد اعتمد على الكتاب د. أحمـد أبو زيد فى درساته "التفكيك: دراسة فى المفهومات" المجلة الاجتماعية القومية، العدد الثالث المجلد الثامن والعشرين، سبتمبر ١٩٩١ ص ٨٩ - ١٢٥.

(١٨) وليم راى: المعنى الأدبى من الظاهراتية إلى التفكيكية. ترجمة يونيل يوسـف عزيـز، دار المأمون للترجمة والنشر، بغداد ١٩٨٧.

(١٩) تيرى ايجلتون: مقدمة فى نظرية الأدب، الفصل الرابع "ما بعد البنيويـة" ترجمـة أحمـد حسان، الهيئة العامة لقصور الثقافة ، القاهرة سـبتمبر ١٩٩١ ص ١٥٥ - ١٨١ يعـرض

ايجلتون لآراء دريدا ضد الميتافيزيقا ويوضح أن دريدا نفسه يرى أن عمله ملوث لا مفر بذلك الفكر الميتافيزيقى بقدر ما يحاول الإفلات منه ، لكنك لو فحصت تلك المبادئ عن قرب لوجدتها تقبل التفكيك على الدوام، والتفكيك هو الاسم الذى يطلق على العملية النقدية التى يمكن بها تدمير تلك التعارضات تدميرا جزئيا، أو التى يمكن بها إظهار أنها تدمر بعضها البعض جزئيا ص ١٦١.

(٢٠) كتب والتر .د. أونج فى الفصل السابع من كتابه "الشفاهية والكتابية" الذى نقله د. حسن البنا إلى العربية عن "النصيون والتفكيكيون" موضحا أن روسو كان نقطة مفضلة لدى النصيين وقد أدار دريدا حوارا مطولا معه وينتقد أونج النصيون الذين لم يزودنا بأى وصف للأصول التاريخية لما يسمونه بمركزية الكلمة ص ٢٩٢ ويرى أن عمل التفكيكيين يكتسب جاذبيته جزئيا من كتابية لا تطيل التأمل ولا تطبق النقد ، ص ٢٩٤.

(٢١) وقد ترجمحسام نايل ثلاث مقلات عن التفكيك بعنوان صور دريدا القاهره٢٠٠٢وترجم حسن ناظم وعلي حاكم صالح عدة دراسات حوله في كتاب هيو سلفرمان"تصيات بين الهيومنيوطيقا والتفكيكية ، المركز الثقافي العربي ، بيروت ٢٠٠٢ استخدم الكتاب العرب مصطلحات التفكيكية والاختلاف عنوانا لأبحاثهم فقد كتب سامى أدهم عن "تفكيك العقلى اللغوى؛ دراسة ميتافيزيقية" مجلة الفكر العربى المعاصر، العدد ٧٠ -٧١ ديسمبر ١٩٨٩ ص ٢٦-٤٠. وجورج زيناتى عن "اللغة كمنهج لتفكيك الفلسفة" الفكر العربى المعاصر" العدد ٩٨-٩٩ عام ١٩٩٢ ص ٨٦-٩٢ وكتب عبد العالى بو طيب بنفس العدد عن مفهوم الرؤية السردية فى الخطاب الروائى بين الائتلاف والاختلاف حى ٩٨-١٠٤ وسالم يلقوت عن ثورة الفلسفة المعاصرة " ثورة الهوامش" الفكر العربى المعاصر، العدد ٩٠-٩١ أغسطس ١٩٩١ ص ٤٢-٤٤.

(٢٢) خصص جورج طرابيشى مادة عن دريدا فى "معجم الفلاسفة" الصادر فى بيروت ١٩٨٧. فهو فيلسوف فرنسى، ولد بالجزائر ١٩٣٠ وتخرج فى قسم الفلسفة بدار المعلمين العليا بباريس، كان له تأثيره على طلابه، يحدد لنا مهمته بأنها "تفكك بناء الفلسفة والمذاهب الفلسفية انطلاقا من الكتابة، والمفهوم الأساسى فى فلسفته هو الاختلاف، الذى يستخدمه لهدم ما يطلق عليه مركزية العقل،وتطبيقا لاستراتيجية التفكيكية شكل ١٩٧٥ سمينار حول تعليم الفلسفة لتطوير نقد التعليم الراهن. وقد تولى أخيرا إدارة معهد الفلسفة الذى أنشئ عام ١٩٨٣. ويذكر لنا مؤلفاته انظر: طرابيشى، معجم الفلاسفة، دار الطليعة، بيروت عام ١٩٨٧ ص ٢٥٢. وقد خصصت موسوعة الشروق مادة عن جاك دريدا فى المجلد الأول منها الذى صدر عن دار الشرق، القاهرة ١٩٩٥.

(٢٣) عبد العزيز بن عرفة: ملامح الكينونة لدى هيدجر: مفكر الاختلاف، مجلة دراسات عربية، العدد الحادى عشر، السنة ٢٤ سبتمبر ١٩٨٨ ص ١٥.

(٢٤) الموضع السابق.
(٢٥) عبد الكبير الخطيبي: النقد المزدوج، دار العودة، بيروت ١٩٨٠. ويتابع على حرب نقد الخطيبى المزدوج ويستخدم مصطلحاته وذلك فى كتابه "الممنوع والممتنع، نقد الذات المفكرة" حيث يستخدم مصطلح "الاختلاف الوحشى" ص ٨٣ وفكرته عن النقد المزدوج يقول: "هذا هو المشروع الذى انخرط فيه إنه مشروع نقدى مزدوج، بمعنى أنه نقد للذات والمغير، وهو مجابهة للآخر بقدر ما هو صنع للأنا. ص ٢٢٣.
(٢٦) محمد نور الدين افايه : الهوية والاختلاف، دار إفريقيا الشرق، الرباط ١٩٩٢ ص ١٠١.
(٢٧) انشغل الخطيبى كثيرا بالكتابة عن المغرب، كما يتضح فى الدراسات العديدة التى نجدها فى "النقد المزدوج" وفى آخر كتبه "المغرب العربى وقضايا الحداثة" ، الشركة العربية للناشرين المتحدين، الرباط ١٩٩١.
(٢٨) الخطيبى: النقد المزدوج، ص ٩.
(٢٩) الموضع نفسه.
(٣٠) يتناول نور الدين افايه موقف الخطيبى فى مجال السيوسولوجيا بالتفصيل تحت عنوان بين الهامش والاختلاف مقاربة لفكر الخطيبى، فى كتابة الهوية والاختلاف، دار إفريقيا الشرق، ص ٩٥ وما بعدها.
(٣١) يخصص الخطيبى كتابه "الاسم العربى الجريح" لدراسة الاختلاف الثقافى، فهو يحاول أن يقرأ كثيرا النصوص التى تنفلت من مركزية الثقافة العربية الإسلامية من جهة والثقافات المهمشة على المستوى العالمى كذلك.
(٣٢) الخطيبى: النقد المزدوج ص ١٠.
(٣٣) المرجع السابق ، ص ٢٠.
(٣٤) المرجع نفسه ، ص ٣٦.
(٣٥) المرجع نفسه ، ص ٦٧، وراجع دراسته الصهيونية واليسار العربى بنفس المصدر.
(٣٦) المرجع السابق ، ص ١٥٧.
(٣٧) محمد نور الدين افاية: الهوية والاختلاف ، ص ٩٩.
(٣٨) الخطيبى: الاسم العربى الجريح، دار العودة، بيروت ١٩٨٠.
(٣٩) راجع الاسم العربى الجريح صفحات ٥٠، ٥١، ٧١، ٨٧، ٨٩، ١٣٠، ١٣٢.
(٤٠) عبد الكبير الخطيبى: الذاكرة الموشومة، ترجمة بطرس الحلاق ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت ١٩٨٤.
(٤١) محمد نور الدين افايه: المتخيل والتواصل، دار المنتخب العربى، بيروت ١٩٩٢ ص ٤٠.
(٤٢) رولان بارت: مقدمته لكتاب الاسم العربى الجريح، ص ١٣-١٤.
(٤٣) محمد نور الدين افايه: المتخيل والتواصل، ص ١٤٨.

(٤٤) محمد نور الدين افايه: الهوية والاختلاف، ص ١١٠.

(٤٥) لقد أثار الخطيبى أهمية قضية التقنية، وتابعه عبد السلام بنعبد العالى فى "كتابه أسس الفكـو الفلسفى المعاصر"، دار توبقال، الدار البيضاء ١٩٩٠، المقدمة.

(٤٦) انظر كل من عبد العزيز بن عرفة: ملامح الكينونة عند هيدجر مفكر الاختــــلاف، مجلـــة دراسات عربية، العدد ١١ السنة ٢٤ ص ١٥، وقد كتب على حرب عنــــه عــدة مـــرات: الأولى فى كتابه، "مداخلات"، وفيه يبين تأرجح عبد السلام بنعبد العالى بين عــدة منـــاهج، ويرى أنه فهم هذه المناهج – التى يستخدمها فى كتابة الفلسفة السياسية عنـــد الفـــارابى. لا ينبنى على تمييز دقيق للفروقات القائمة بينهما، على حرب: مداخلات، دار الحداثة، بيروت ١٩٨٥ص ١٢٩. وثانيا فى كتابه،نقد النص. المركز الثقافى العربى ١٩٩٢ ص ٢٦.

(٤٧) عبد السلام بنعبد العالى: هايدجر ضد هيجل: التراث والاختلاف، دار التنويـــــر، بـــيروت ١٩٨٥ ص ١٣.

(٤٨) المرجع السابق ص ١٣ – ١٤.

(٤٩) المرجع السابق ص ١٤.

(٥٠) عبد السلام بنعبد العالى: التراث والهوية، دراسات فى الفكر الفلسفى بالمغرب، دار تويقال، الرباط ١٩٨٧ ص ٥.

(٥١) عبد السلام بنعبد العالى: ثقافة الأذن وثقافة العين، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء ١٩٩٤، من ص ٢٢ حتى ٢٦، ومن ٣٠ حتى ٣٦، ٦٠، ٦١، ٧١، ٩٦.

(٥٢) عبد السلام بنعبد العالى: أسس الفكر الفلسفى المعاصر: مجاوزة الميتافيزيقـــا، دار تويقـــال الرباط، ١٩٩١ ص ٨٢.

(٥٣) محمد نور الدين افايه: الهوية والاختلاف، دار إفريقيا الشرق، الدار البيضـــاء د.ت. ص ٨، وانظر دراسته وحواره مع الخطيبى، مجلة الوحدة، العدد الثانى، نوفمبر ١١٩٨٤ ص١١٤.

(٥٤) المرجع السابق ص ٢٤ – ٢٥.

(٥٥) المرجع نفسه ص ٢٦.

(٥٦) المرجع نفسه ص ٢٧.

(٥٧) المرجع نفسه ص ٣٠.

(٥٨) على اومليل: فى شرعية الاختلاف، منشورات المجلس القومى للثقافـــة العربيـــة، الربـــاط ١٩٩١، ص ١٢ والذات والمغايرة ، مفهوم الاختلاف فى الفكر العربى" فــــى: العقلانيـــة العربية والمشروع الحضارى، منشورات المجلس القومى للثقافة العربية ١٩٩٢ ص ٥٧.

(٥٩) السابق ص ١٣.وانظر عن أومليل ، ملف اوراق فلسفيه العدد ٤/٥،القاهره ديسمبر ٢٠٠١

(٦٠) فتحى التريكى: الحداثة وفلسفة التنوع، أعمال ندوة الفكر الفلســـفى بـــالمغرب المعـــاصر، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط، ص ١١٨.

(٦١) فتحى التريكى: قراءات فى فلسفة التنوع، الدار العربية للكتاب، تونس ١٩٨٨، ص ٥.
(٦٢) المرجع السابق ص ٦.
(٦٣) المرجع السابق ص ١٧.
(٦٤) المرجع نفسه ص ١٨.
(٦٥) المرجع نفسه ص ٢٠.
(٦٦) المرجع نفسه ص ١٢.
(٦٧) المرجع نفسه ص.
(٦٨) راجع على أومليل: المرجع السابق ص ١٢، ١٣، والتريكى: قراءات ..... ص ١٨.
(٦٩) فتحى، ورشيدة التريكى: فلسفة الحداثة، مركز الإنماء القومى بيروت ص ٨٤، وقـــراءات فى فلسفة التنوع ص ١٨.
(٧٠) التريكى: قراءات ص ١٩ - ٢٠. وحسن حنفى: مقدمة فى علم الاستغراب، الدار الفنيـــة، القاهرة، ١٩٩١ ص ٦٠٢.
(٧١) التريكى: قراءات ..... ص ٢٠.
(٧٢) التريكى: فلسفة الحداثة ص ٣٣ - ٣٤.
(٧٣) فتحى التريكى: الحداثة وفلسفة التنوع ص ١٢٠ - ١٢١. وانظر عنه ملف مجلـــه اوراق فلسفيه العدد ٢/٣، القاهره ٢٠٠١.
(٧٤) على حرب: نقد النص، المركز الثقـــافى العربـــى ١٩٩٣ ص ٦٣. وأيضـــا: الممنـــوع والممتنع، نقد الذات المفكرة، المركز الثقافى بيروت ١٩٩٥ ويخصص فيه دراسة طويلـــة عن اركون بعنوان اوهام الحداثة: قراءة ثانية فى المشروع الأركونى ص ١١٧-١٤٠.
(٧٥) محمد أركون: من فيصل التفرقة إلى فصل المقال، اين هو الفكـــر الإســـلامى المعـــاصر؟ ترجمة هاشم صالح، دار الساقى، بيروت ١٩٩٣ ص ٣٥.
(٧٦) على حرب: نقد النص،ص٧٥ وأيضا الممنوع والممتنع،نقدالذات المفكرة ص١١٧-١٤٠،
(٧٧) محمد أركون: الفكر الإسلامى نقد واجتهاد، ترجمة وتعليق هاشـــم صـــالح، دار الســـاقى، بيروت ط ٢ عام ١٩٩٢ ص ١٨.
(٧٨) محمد أركون: من فيصل التفرقة إلى فصل المقال، ص ١٢٤.
(٧٩) هاشم صالح: مقدمة : الفكر الإسلامى قراءة علمية، معهد الانماء القومى، ١٩٨٧ ص ٩.
(٨٠) المرجع السابق ص ١٠.
(٨١) محمد أركون: العلمنة والدين، ترجمة هاشم صالح، دار الساقى، بيروت ١٩٩٠.
(٨٢) أركون: من فيصل التفرقة إلى فصل المقال، ص ١١.
(٨٣) على حرب: نقد النص ص ٦٦.
(٨٤) محمد أركون: الفكر الإسلامى قراءة علمية ص ١٠.

(٨٥) على حرب: الممنوع والممتنع، ص ١١٧.

(٨٦) المرجع السابق ص ١٢٠.

(٨٧) المرجع السابق ص ١٣٨.

(٨٨) هاشم صالح: دور الفلسفة فى بلورة المشروع الحضارى العربى، الوحدة، العدد ٦٠ السنة الخامسة، سبتمبر ١٩٨٩، ص ١٠.

(٨٩) المرجع السابق ص ١٠ وكما يتضح من الفقرة السابقة متابعة هاشم صالح لأفكار محمد أركون الذى تخصص فى ترجمة، وتقديم، ومناقشة أعماله فى العربية فهما يعملا سويا وكأنهما فريق واحد.

(٩٠) راجع موقف عصفور فى هذه النقطة مقدمة ترجمته لدراسة دريدا "البنية، العلامة، اللعب فى العلوم الإنسانية" فصول، العدد الرابع، المجلد الحادى عشر، ص ٢٣١ - ٢٣٢ وموقف حسن حنفى النقدى الذى يتفق فيه معه هاشم صالح إلى حد ما في الفصل السادس من مقدمة فى علم الاستغراب، الدار الفنية، القاهرة، ص ٦٠٤ وهاشم صالح، المرجع السابق ص ١٢.

(٩١) يحدد هاشم صالح هذه المسلمات فى الآتى:

- الإنسان كمخلوق يتمتع باستقلالية القرار الذاتى ضمن مقياس أنه خاضع للكلام المقدس، ولا يخرج عن الحدود المثبتة من قبل.
- هناك "زمان - مكان" متناغم ومنسجم ومقدس ومطلق.
- تركيز النظرة على المطلق المتعالى وليس على الإنسان بحد ذاته.
- يتميز الفكر بإنه ما هوى، جوهرانى، ثبوتى، فالكلمات تدل بالفعل على الأشياء وتلتصق بها كى تصبح جزءا منها.
- كما يتميز بإنه غائى، ومعيارى، دوجماطيقى.
- العالم الدنيوى الحالى ليس هدفا وإنما وسيلة للعبور إلى العالم الآخر، عالم الخلود الأبدى.
- الوعى الأسطورى يتغلب على الوعى التاريخى دون أن يلغيه كلية. المصدر السابق ص٢٧-٢٨.

(٩٢) يتضح لدى صالح موقفا موضوعيا من أفكار دريدا بعيدا عن الانبهار الشديد بما يقدمه وانظر الملف الذي حققته مجلة أوراق فلسفيه حول محمد اركون والذي تتضمن بعض بحوث ندوة الجمعية الفلسفية الاردنين حول رلبع اوراق فلسفيه العدد التاسع القاهره ينايْر ٢٠٠٤ بحيث نشعر بالنقد حاضرا فى تناوله لتطور أفكار دريدا.. راجع المصدر السابق صفحات ١٢ ، ٣٠ بل إنه يعترف أنه بعد إمضاء أكثر من عشرة أعوام فى أوروبا، وفى فرنسا على الخصوص فهم أنه يضيع الوقت فى الحديث عن ميشيل فوكو وجاك دريدا، ومشاكل الحداثة وما بعد الحداثة ولا يشعر بأى انزعاج إذ يصرح بذلك بل بسعادة غامرة بعد ما اكتشفت موقفى، واستغربت كيف أمضيت كل تلك السنين فى البحث عن مشاكل وهمية تخص المجتمع الفرنسى الحالى، ولا تخص مجتمعاتنا العربية الإسلامية إلا من بعيد

البعيد ويرجع ذلك إلى ضمور الحس التاريخى عندنا وسيطرة البنية الأسطورية والمثالية على عقلنا وتفكيرنا. هاشم صالح، حول مفهوم التاريخى مجلة الوحدة، العدد ٨١ ص ١٦.

(٩٣) مطاع صفدى: مركز الإنماء القومى واستراتيجية التنمية، مجلة الفكر العربى المعاصر، العدد الأول ص ١٢.

(٩٤) مطاع صفدى: نقد العقل الغربى: فلسفة الحداثة وما بعد الحداثة، معهد الإنماء القومى، بيروت ص ١٤، وانظر كذلك دراستنا في مجلة مدارات التونسية العدد ٢- ٣ شتاء وربيع ١٩٩٤، ص ١٧٢ - ١٧٤.

(٩٥) مطاع صفدى: المرجع السابق ص ١٤.

(٩٦) جميل قاسم: الحداثة فى الفكر العربى: مجلة الفكر العربى المعاصر، العدد ص ٣٥.

(٩٧) مطاع صفدى: المرجع السابق، ص ١٩.

(٩٨) المرجع السابق: ص ٢٤.

(٩٩) المرجع السابق ، صفحات ١٩٣، ١٩٤، ١٩٥.

(١٠٠) حمادى الرديسى: نقد العقل الغربى، الفكر العربى المعاصر، عدد ٨٤ -٨٥ ص ١٠٥ - ١٠٩، وانظر أيضا دراسة محمود جمول: العقل الغربى فى الميزان، العرب والفكر العالمى، العدد ١٧- ١٨، ص ١١١ - ١٣١.

(١٠١) جاك دريد: الكتابة والاختلاف. كاظم جهاد، ، دار توبقال، الدار البيضاء ١٩٨٨، ويشير جهاد فى مقدمته لنصوص دريدا للخطوط العريضة لهذا الفكر، ولموضعه من الفكر الذى يعاصره داخل اللغة الفرنسية المعاصرة. وضمن الإنتاج العلمى للأفكار، ولموقع الدراسات المترجمة فى هذا الكتاب من هذا الفكر نفسه، المقدمة ص ٢٣.

(١٠٢) كاظم جهاد، مدخل قراءة دريدا فى الفلسفة الغربية بما هى صيدلية أفلاطون، مجلة فصول العدد الرابع، المجلد الحادى عشر، ص ١٩٥.

(١٠٣) المرجع السابق ص ١٩٧.

(١٠٤) المرجع السابق ص ٢٠١.

(١٠٥) المرجع السابق ص ٢٠٢.

(١٠٦) المرجع نفسه ص ٢١٢.

(١٠٧) محمد الجويلى: الزعيم فى المخيال الإسلامى بين المقدس والمدنس، دار سراس للنشر، المؤسسة الوطنية للبحث العلمى، تونس ١٩٩٢ ص ٢٠.

(١٠٨) التريكى: الحداثة والاختلاف فى الرسم، كتاب فلسفة الحداثة ص ١٠٤ - ١٠٥.

(١٠٩) عبد العزيز بن عرفة: جاك دريدا: التفكيك والاختلاف، مجلة دراسات عربية، العدد ٤ السنة الرابعة والعشرين، فبراير ١٩٨٨ ص ٣٠ -٤١.

(١١٠) عبد العزيز بن عرفة: لقاء مع الفيلسوف دريدا، الدال والاستبدال، المركز الثقافى العربى،

بيروت عام ١٩٩٣ ص ٢٦ - ٣٠.

(١١١) عبد العزيز بن عرفة: ملامح الكينونة عند هيدجر مفكر الاختلاف، دراسات عربية، العدد ١١ لسنة ٢٤.

(١١٢) عبد العزيز بن عرفة: الدال والاستبدال ص ٧ ، ٨.

(١١٣) المرجع السابق ص ٨.

(١١٤) انظر إهداء كتابه، وص ٥٢ - ٦٠.

(١١٥) المرجع السابق ص ١١.

(١١٦) محمد على الكبسى: مجلة مدارات، التونسية، العدد الأول صيف ١٩٩٣ ص ٦.

(١١٧) محمد على الكبسى: قراءات فى الفكر الفلسفى المعاصر، تونس ١٩٨٦ ص ١١ وما بعدها.

(١١٨) المرجع السابق ص ٦١.

(١١٩) المرجع السابق ص ٦٣.

(١٢٠) المرجع نفسه ص ١٧٢. محمد على الكبسى: فى النهضة والحداثة، سراس للنشر، تونس ١٩٩٤ ص ١٩، ٢٧، ٣٧، ١١٩.

(١٢١) انظر دراستنا د.محمد علي الكردي :الكتابة والتفكيك عند جاك دريدا،الوظيفة الايدولوجية للصوت عند دريدا في كتابه: من الوجودية الى التفكيكية دار المعارف الجامعيه الاسكندريه١٩٩٨ وكذلك محمد شوقي الزين الباحث الجزائري المقيم في باريس جاك دريدا وميلاد النص في :تاويلات وتفكيكات المركز الثقافي العربي ، بيروت ٢٠٠٢.

(١٢٢) على حرب: نقد النص، المركز الثقافى العربى، بيروت، ١٩٩٣ ص ٨.

(١٢٣) على حرب: مداخلات، دار الحداثة، بيروت ١٩٨٥ ص ٦، ١٥. والمرجع السابق ص ٩.

(١٢٤) نقد النص ص ١٩.

(١٢٥) المرجع السابق ص ٣٥.

(١٢٦) المرجع السابق ص ٣٦.

(١٢٧) المرجع السابق ص ٧٢.

(١٢٨) المرجع نفسه ص ٥.

(١٢٩) على حرب: نقد الحقيقة. المركز الثقافى العربى، بيروت ١٩٩٣ ص.

(١٣٠) المرجع السابق ص ٣٢.

(١٣١) المرجع السابق ص ٤٧.

(١٣٢) المرجع السابق ص ١٢٥.

(١٣٩) المرجع السابق ص ٥٤.

(١٤٠) د. حسن حنفى: مقدمة فى علم الاستغراب، الدار الفنية، القاهرة ١٩٩١ ص ٦٠١-٦٠٢.

(١٤١) المرجع السابق ص ٦٠٢.

(١٤٢) الموضع السابق ص ٦٠٤.
(١٤٣) الموضع نفسه.
(١٤٤) المرجع نفسه ص ٦٠٥.
(١٤٥) المرجع السابق ص ٦٠٦.
(١٤٦) المرجع نفسه ص ٦٠٧ وقارن التريكى: قراءات فى فلسفة التنوع ص .
(١٤٧) حسن حنفي: مقدمة فى علم الاستغراب ص ٦٠٧.
(١٤٨) اسامة خليل : مجلة اصول ، العدد الرابع .
(١٤٩) المصدر السابق .
(١٥٠) الموضوع السابق نفسه .
(١٥١) نفس المصدر .
(١٥٢) عبد الله الغذامى: الخطيئة والتكفير من البنيوية إلى التشريحية، النادى الأدبى الثقافى، جدة، ١٩٨٥، ص ٥٠.
(١٥٣) يرى د. جابر عصفور أن الجراماتولوجيا هى دراسة العلامات المكتوبة (من كلمة الجراما Gramma اليونانية التى تعنى المكتوب أو المنقوش أو المسجل) وليست دراسة القواعد النحوية (أو الأجرومية) كما توهم بعض الدارسين العرب ، مقدمة ترجمته لدراسة دريدا: البنية، اللعب، العلامة، فصول العدد ٤ المجلد ١١ ص ٢٣٢.
(١٥٤) الغذامى: المرجع السابق ص ٥٢.
(١٥٥) المرجع السابق ص ٥٣.
(١٥٦) راجع دراسة كاظم جهاد: مدخل إلى قراءة دريدا، فصول العدد الرابع، المجلد الحادى عشر، ص ١٩٥ .
(١٥٧) الغذامى: ص ٥٣.
(١٥٨) المرجع نفسه ص ٥٦.
(١٥٩) كتب على الشرع أن الغذامى هو أكثر الدارسين العرب إفاضة فى الحديث عن منهجية النقد التفكيكى فى كتابه "الخطيئة والتكفير" وأن محاولته تعد الأولى فى تقديم هذه المنهجية من خلال وجهة نظر خاصة. وقد تحاشى الغذامى استخدام مصطلح تفكيكية وأثر استخدام مصطلح التشريحية. ويرى الشرع أن الغذامى اقتصر فى عرضه قضايا المنهجيةالتفكيكية على القدر المقبول منها فى الوسط الثقافى العربى المحافظ، ومن هنا كان اهتمامه منصبا على شعرية الشعر وأدبية الأدب ولم يشأ أن يمضى مع التفكيك بكامل منهجيتها الفكرية ص ٢٠٨.
(١٦٠) عبد الله إبراهيم: التفكيك الأصول المقولات، سلسلة عيون، الدار البيضاء ١٩٩٠ ص ٢٧.
(١٦١) المرجع السابق، ص ٣٦.

(١٦٢) المرجع السابق، ص ٣٨ – ٣٩.
(١٦٣) المرجع السابق، ص ٤٥ – ٤٦.
(١٦٤) المرجع السابق، ٤٧.
(١٦٥) المرجع السابق ٥٠.
(١٦٦) المرجع السابق ص ٥٦.
(١٦٧) راجع دراسة كاظم جهاد المشار إليها عن "مدخل إلى قراءة دريدا فى الفلسفة الغربية بما هى صيدلية أفلاطون ..
(١٦٨) عبد الله إبراهيم، ص ٦٤.
(١٦٩) المرجع السابق ص ٧٧.
(١٧٠) المرجع نفسه ص ٧٩.
(١٧١) المرجع نفسه ص ٩٢.
(١٧٢) المرجع نفسه ص ٩٣. وانظر ايضا دراسته: المركزية الغربية : اشكالية التكون والتمركز حول الذات "،المركز الثقافي العرب،بيروت ص٣١٥-٣٣٦.
(١٧٣) على الشرع: التفكيكية والنقاد الحداثيون العرب، مجلة دراسات الأردنية، العدد الثالث، المجلد السادس عشر، ١٩٨٦ ص ١٩٧.
(١٧٤) المرجع السابق ص ١٩٩.
(١٧٥) لاحظ أن هذا الحكم الذى يصدره الشرع فى دراسته يرجع إلى عام ١٩٨٦ والأمر الآن يختلف حيث كثرت وتعددت واختلفت الكتابات التفكيكية فى العربية.
(١٧٦) المرجع السابق ص ٢٠٩.
(١٧٧) المرجع نفسه ص ٢١١.
(١٧٨) د. جابر عصفور: مقدمة ترجمة "البنية، اللعب، العلامة"، مجلة فصول، العدد الرابع، المجلد الحادى عشر، ص ٢٣١.
(١٧٩) المرجع السابق ص ٢٣٢.
(١٨٠) وهذا الموقف موضع نقد شديد كما أشرنا لأنه يقضى على خصوصية الخطاب الفلسفى وتميزه فى مجال البحث عن الشعر والأدب.
(١٨١) سعد عبد الرحمن البازعى: ما وراء المنهج تحيزات النقد الأدبى الغربى" بحث من أعمال ندوة إشكالية التحيز، القاهرة ١٩٩٢ ص ١٧.
(١٨٢) المرجع السابق ص ٢١.
(١٨٣) المرجع السابق ص ٢٣.
(١٨٤) وانظر رد جاك دريدا على عبد العزيز بن عرفة فى حواره معه يقول دريدا: "أجل إن أعمالى هى تمجيد لمبدأ التيه ورفض مبدأ الإقامة". الدال والاستبدال، ص ٢٨.

(١٨٥) سعد البازعي: المصدر السابق ص ٢٤.

(١٨٦) د. أحمد أبو زيد: مجلة العربي، العدد ٢٩١، فبراير ١٩٨٣ ص ٤٦ - ٤٩ يتساءل أحمد أبو زيد في نهاية دراسته "ماذا يريد؟" دريدا ويجيب: "إن قراءات دريدا في نصوص الآخرين ، وكذلك تركيبات نصوصه هو نفسه تصدر عن موقف نقدي للاتجاه الغالب على الفكر الفلسفي الغربي منذ أفلاطون، الذي يطلق عليه "ميتافيزيقا الحضور" ... وينادي دريدا بضرورة مقاومة الميتافيزيقا عن طريق تطوير أساليب قراءة النص الفلسفي أو تفكيكه" ص ٤٩.

(١٨٧) يوضح الدكتور أحمد أبو زيد في مقدمة التفكيك: دراسة في المفهومات أن هذا المفهوم يرتبط باسم الفيلسوف الاجتماعي الفرنسي المعاصر جاك دريدا، وهو من أصعب المفهومات المستخدمة في الكتابات "بعد البنائية"، ولم يحاول دريدا أن يضع تعريفا محددا لهذا المفهوم ولكنه يقول إن الفلسفة التفكيكية هي مسألة (عمل) داخل نسق من الافكار الرئيسة المنظمة والنظر إليها من منظور داخلي وآخر خارجي للكشف عما قد يكون بها من مفارقات أو تناقضات. فالتفكيك إذن أحد أشكال ممارسة (القراءة) المتعمقة التي تهدف إلى الكشف عما قد يوجد في النص من علاقات لم يدركها المؤلف بكل ما قد يترتب على ذلك من وجود مفارقات وتناقضات بين امور وقضايا يقبلها الكثيرون على علاتها. ويعتمد التفكيك في ذلك على القدرة على تطويع المصطلحات والألفاظ ذات الدلالة المحددة بحيث يمكن استخراج معنيين متعارضين من النمط الواحد والوصول بذلك إلى معان جديدة تتجاوز السياق الأصلي. ولذا تختلف الآراء حول إذا ما كان التفكيك هو امتداد للبنائية أو نقد لها أو مجرد لعبة أكاديمية تعتمد على التلاعب بالألفاظ، أو فلسفة خليقة بالاهتمام. د.أحمد أبو زيد: التفكيك دراسة في المفهومات، المجلة الاجتماعية القومية، العدد ٣ المجلد سبتمبر ١٩٩١ ص ٨٩ - ١٢٥.

(١٨٨) د. جورج زيناتي: فلسفة دريدا اللامركز، في كتابه رحلات داخل الفلسفة الغربية، دار المنتخب العربي، بيروت ١٩٩٣ ص ١٠٤ - ١٠٩.والفلسفة في مساراها ، مدخل الى الفلسفة ، الاحوال والازمنة للطباعة والنشر والتوزيع ،بيروت ٢٠٠٢ ، دريدا الجرتماتولوجيا والتفكيكية ص ٣٠٣-٣٠٦ .

(١٨٩) بختي بن عودة : رنين الحداثة ، دار الاختلاف الجزائر ، وكذلك مجلة اوراق فلسفية، العدد الثامن ، ديسمبر ٢٠٠٣.

(١٩٠) عبد الله عبد اللاوي: التراث والحداثة والمنهج في الفكر العربي، موجهات أولية المجلة الفلسفية العربية، عمان الأردن، المجلد الثاني، العدد الثاني، ينـاير ١٩٩٣ ص ١٥ ومـا بعدها.

# ريكور والهيرمينوطيقا الظاهرياتية



**أولاً : مقدمة:**

يمثل الفيلسوف الفرنسي بول ريكور Paul Ricoeur (١٩١٣) أهم فلاسـفة التأويل والمعبر الحالي عن الهيرمينوطيقا الفلسفية، خاصة بعد وفاة جادامر ٢٠٠٢ ورغم أن أهمية فلسفة ريكور تظهر في معظم الدراسات حول الـهيرمينوطيقا (أو التأويل) التي تبدأ في الغالب بتناول جهود شلايرماخر، ودليتاي وهيدجر وجـادامر وبعض الأسماء الأخرى وتختتم بأعمال ريكور[١] فإن الفيلسوف لم يصل إلى هـذه المرتبة ويحتل صدارة المسرح الفلسفي إلا أخيرا في وطنه فرنسا[٢] رغم الاحتفـاء بأعماله في أوروبا والولايات المتحدة[٣]. ويبدو أن وضعية دراسات ريكـور فـي العربية مماثلة لوضعيتها في الفرنسية حيث حجـب الاهتمـام بفلسـفات التفكيـك والاختلاف وحفريات المعرفة وما بعد البنيوية وما بعد الحداثة الجهد الضخم الـذي قدمه ريكـور فيلسـوف الـهيرمينوطيقا[٤] فـي مجـالات: الفلسـفة الوجوديـة و الفينومينولوجيا وفلسفة الإرادة والزمن والسرد وصراع التأويلات. ألا أن العقديـن الأخيرين شهدا بزوغا جديـدا لأنثربولوجيـا ريكـور الفلسـفية وهيرمينوطيقـاه الفينومينولوجية أضاء ساحة الفكر الفرنسي، الذي استشعر ضرورة وجـود حكيـم خارج اللعبة السياسية والصراعات، يستطيع أن يدلي برأي يستمع إليه الجميع فـي قضايا لم تكن ممكنة قبل ذلك بسنوات، بل لم تكن تخطر ببال أحد أن توجد مثـل هذه القضايا الخطيرة التي خلفها التقدم العلمي[٥].

ويهمنا الإشارة إلى بعض الدراسات الحديثة حـول بـول ريكـور وبيـان الموضوعات التي توقف أمامها الباحثون في فلسفته ، وذلك لسـببين الأول بيـان الاهتمام الكبير بهذه الفلسفة، والثاني الوقوف عند أهم المشكلات والقضايا المثـارة

حول التأويل التى شغلت ريكور والباحثين فى فلسفته.

**ثانياً : الدراسات حول ريكور:**

قدمت خلال العقدين الماضيين دراسات كثيرة بالفرنسية والإنجليزية والألمانية حول فلسفة بول ريكور أو بعض جوانب هذه الفلسفة ونعرض فى هذه الفقرة بعض هذه الدراسات خاصة الإنجليزية لبيان أن أهم القضايا الفلسفية عند ريكور.

قدم شارلز ريجان Charles E. Reagan دراسة عامة حول: "بول ريكـــور حياته وعمله" صدرت عن جامعة شيكاغو ١٩٩٦ عرض فيها لحياته وفلسفته وعدة حوارات معه، حول الهوية الشخصية، الفعل والفاعل، الهوية الســردية، الأخــلاق والخلقيات، أنطولوجيا الذات[٦]. وعرض س. هـ. كلارك S.H. Clark فى كتابــه "بول ريكور" فى أقسام خمسة الموضوعات التالية: مدخل، التراث الوجودى وتناول فى القسم الثالث فلسفته الأولى فى الإرادة تحت عنوان "التناهى والذنب": الإنســان الخطأ، الرموز، البدائية، الأساطير، اللغة وفى القســم الرابــع فرويــد والفلســفة؛ هيرمينوطيقا الشك، قراءة فرويد ثم المنعطف الهيرمينوطيقى، وفى القسم الخــامس: البنية، الخطاب، النص، جادامر وهابرماس، الأيديولوجيا واليوتوبيا وأخــيرا دور الاستعارة[٧].

واحتوى عمل ماريو جى. فلاديــس A Ricoeur Reader: Reflection Imagination على دراسة حول نظرية ريكور فى التفسير وعــدة أعمــال هــى: صراع التأويلات، الاستعارة والمشكلة الرئيسية للهيرمينوطيقا، الكتابة باعتبارهـــا إشكالية بالنسبة للنقد الأدبى والتأويل الفلسفى[٨].

وحلل هنرى ايزاك فنن H.I. Venene "الخيال والسرد والتأويل فى تفكــير بول ريكور" للتحول من الأنا إلى الفردية: بحثا عن المنهج، نقد المثالية الظاهرياتيــة. الهيرمينوطيقا تطويرا للظاهريات، جدل الهيرمينوطيقا الظاهرياتية[٩].

وكتب ب. طومبسون تحت عنوان "الهيرمينوطيقا النقدية" دراسة فى تفكير بول ريكور ويورجين هابرماس" مع تقديم أنتونى جيدنز. تناول فى جزئين مع مدخل: قضايا التفسير، عرض لفتجنشتين وفلسفة اللغة العادية وريكور والهيرمينوطيقا الظاهرياتية وهابرماس والنظرية الاجتماعية النقدية وتحت عنوان النقد البنائى تناول فى الجزء الثانى مشكلات فى تحليل العقل، مشكلات فى منهجية العلوم الاجتماعية، مشكلات فى نظرية الإحالة والحقيقة[١٠].

ويعرض طمبسون فى الفصل الذى خصصه لريكور فى ست فقرات للأساس الفلسفى: الهيرمينوطيقا، الفينومينولوجيا الهيرمينوطيقة ، فينومينولوجيا للإرادة وللتفسير فى نظرية اللغة: الرمز والخطاب، الاستعارة والرمز، مفهوم النص، نظرية التفسير والهيرمينوطيقا والتأويل ويتناول فى الفقرة الرابعة إشكاليات فى نظرية الإحالة (المرجعية) والحقيقة: اللغة والوجود، أنظمة الإحالة الصواب والصدق ثم إشكاليات فى تحليل الفعل، الخطاب الوصفى فى الفعل، والجدل والهيرمينوطيقا وأخيرا إشكاليات فى منهجية العلوم الاجتماعية: الشرح والفهم.

وتوقف برنارد دينور فى سلسلة المفكريين السياسيين فى القرن العشرين عند الجوانب السياسية والاجتماعية عند ريكور فى كتابه "بول ريكور الوعد والمخاطرة فى السياسة" عارضا الهيرمينوطيقا والعلوم الاجتماعية – العلوم الاجتماعية والفلسفة بين المدخل والتقييم للقضايا التالية: تفكير ريكور السياسى المبكر، الفعل فى فلسفة ريكور الانثربولوجية الناضجة، من الأهداف الخلقية إلى المعايير الأخلاقية من فكر المعايير الأخلاقية إلى الحكمة العملية، المسئولية السياسية[١١].

وبحث بتريك بورجوس فى "امتداد هيرمينوطيقا ريكور" ١٩٧٥ومارى جيرهارت Gerhart "فكرة التشخيص عند ريكور: ووظيفتها فى التأويل الأدبى"١٩٧٦. ودون أهدة الهيرمينوطيقا الظاهريتية ، فلسفة بول ريكور ودفيد كلايم "نظرية بول ريكور: تحليل بنيوى"١٩٨٣[١٢].

ويهمنا الوقوف أمام عملين جماعيين حول ريكور. الأول أشراف عليه دفيد وود David Wood تحت عنوان "فى بول ريكور السرد والتفسير" صدر فى لندن ١٩٩١ وشارك فيه عدد من الباحثين وبول ريكور نفسه، تناول المحرر وهو أستاذ وعميد كلية الإنسانيات، ستوين بروك وله كتاب "الظاهريات التأويلية: فلسفة بول ريكور" ١٩٧١ فى مدخله "السرد التأويلى" وكتب بول ريكور عن "الحياة بحثا عن السرد" ويدور بحث كيفين فانهوزر من جامعة أدنبرة والمتخصص فى بول ريكور التأويلية المعاصرة، صاحب "السرد الأنجيلى فى فلسفة ريكور" ١٩٩٠ حول أسلاف فلسفة بول ريكور فى "الزمان والسرد" وتدور دراسة ريتشارد كيرنى "بين التراث واليوتوبيا: مشكلة التأويل النقدى للأسطورة" وتناول جوناثا هارى "السرد والتجربة الفلسفية" وكتب رينان جولد شروب "ريكور، بروست A. Porios الزمن" ج. بيرنشتاين عن "الرويات الكبرى" ودون إهدة "النص والتأويلية الجديدة". ولهذا العمل ترجمة عربية ينقصها مدخل المحرر الذى استعيض عنه بمقدمة للمترجم وأضيف له دراستين للفيلسوف الأولى عن الهوية السردية والثانية "من الوجودية إلى فلسفة اللغة(١٣).

والعمل الثانى من أهم وأضخم ما كتب حول فلسفة ريكور وهو العمل الصادر عن سلسلة مكتبة الفلاسفة الأحياء، والذى أشرف عليه لويس أدوين جون فى ثلاثة أجزاء، الأول سيرة حياة عقلية كتبها الفيلسوف نفسه والثالث ببليوجرافيا بول ريكور والثانى أطولها فى ستة أقسام: فى القسم الأول عدة دراسات فى التأويل هى : دراسة دون أهدة التى يحدد فيها "مكانة بول ريكور فى التراث الهيرمينوطيقى" وج.ب. مادسون "ريكور وهيرمينوطيقا الذات" ويضم القسم الثانى وعنوانه من هيرمينوطيقا الرمز إلى هيرمينوطيقا النصوص ، عدة درسات لديفيد بللير: "الرمز يعطى الأشراق للتفكير" وهانز هـ. ريدنك "الهيرمينوطيقا البسيطة والوجدانية: دع اللغة منفتحة" وجون سميث: "فرويد والفلسفة والتفسير" وتولما زدليفين "بول ريكور وصراع التأويلات" وDabney Tawnsend "الاستعارة:

الهيرمينوطيقا والمواقف" والقسم الثالث من الـــهيرمينوطيقا إلـــى فلســـفة الجمـــال والأدب، والرابع من النص إلى الفعل وبه عدة دراسات حيث كتب جوزيـــف بيـــن عن "ريكور باعتباره فيلسوفا اجتماعيا". وريتشارد لنجيان "البلاغة الجديدة ممكنـــة: فلسفة ريكور فى اللغة باعتبارها فينومينولوجيا الخطاب فـــى العلـــوم الإنســـانية" وتناول شارلز ريجان "الكلمات والأفعال: سيميوطيقا الفعل" ويتـــد كليـــن "فكـــرة الهيرمينوطيقا الأخلاقية" وبيتركمب "الأخلاق والسردية" وتـــيرى جودلف "ريكـــور: كانط وتحليل Permanence الزمان" ويتناول الباحثون فى القسم الخامس "إلى تخوم الفلسفة"، دافيد ستيوارت "ريكور فى لغة الدين" ستيفين ت. تيمان "ريكور ومشـــكلة اللغة" دافيد رتمير: "ريكور والاستطيقا" نقد برنار ستيفين "فى تحليل ريكور للزمـــن والسرد" لك كين تونج: "الفعل، العلامة، الوعى: التفكير المنفرد مع ريكور" وهنـــاك ثلاث دراسات فى القسم السادس والأخير من هذا الجزء دومينكو جيرفلينو: "عمـــق واتساع فلسفة بول ريكور" Patrick L. Bourgoie "حدود هـــيرمينوطيقا ريكـــور للوجود" كاثلين بلمى "من الأنا إلى الذات"[١٤].

ويعد هذا العمل من الدراسات الهامة التى تناولت الجوانـــب المختلفـــة فـــى فلسفة ريكور الذى وصفه أحد الباحثين بقوله: لا يكاد نتاج أى مفكر فى العالم اليوم يتجاوز عمل بول ريكور فى السعة. وحيث أنه عرف أساساً بفضل كتاباتـــه عـــن الرمزية الدينية (رمزية الشر) وعن التحليل النفسى (فرويد والفلسفة)، فـــإن عملـــه يشمل فى الواقع مجالات واسعة ومتنوعة - بل وغالبا ما تبـــدو متبـــاعدة - مـــن الخطاب: نظريات التاريخ، المدخل التحليلى فى فلسفة اللغة، الأخلاقيات، نظريـــات الفعل، البنيوية، النظرية النقدية، اللاهوت، السيميائية، علـــم النفـــس، الدراســـات التوراتية، نظرية الأدب، الظاهرياتية، فإن القراء يجدون صعوبة فى متابعة ريكور وهو يغامر فى مناطق متباينة إلى هذا الحد[١٥]. ونشير فى ختام هذه الفقرة للملـــف الذى خصصته مجلة " اوراق فلسفية " فى عددها الثامن والذى يضم ثلاثة اقســـام تتناول دراسات حول ريكور ، تدور حول : التأويلية بين التأسيس المعرفى والفـــهم

الانطولوجى لمنير بهادى وريكور وفن القراءة لاحمد ابو زيد ، واحاديث ريكـــور وجبرييل مارسيل لماهر شـــفيق فريــد ، التـأويل والتــاريخ ريكــور نموذجــا عمرسواريت ويتناول القسم الثانى ذكريات مع ريكور وهو ترجمـــة لعــدد مــن الدراسات والابحاث التى القيت بحضور الفيلسوف فى بيـــت الحكمـــة قرطـــاج ، تونس، والتى صدرت فى كتاب مع تحليل له لعبد السلام محمـــد طويـــل وتشـــمل ذكريات لعبد الوهاب بوحديبة ، وفيلسوف الغيرية لفتحى التريكى والـــتزام وقيمـــة لاوليفى مونجان والمسار الفلسفى عند ريكور للربيع ميمون من الجزائر وريكـــور ينصت الى العالم لجورج زيناتى ويضم القسم الثالث نصوص للفيلســـوف هـــى : مهمة الهيرمنيوطيقا لمحمد برادة وحسان بورقية ، واشكالية ثنائية المعنى ترجمـــة لفريال غزول ، والشمولى والتاريخى ترجمة ماليفى عبد القادر ، وارتباك حــــول اسرائيل ترجمة منى طلبة . ومع هذا فإننا نستطيع أن نحدد المشـــكلات الأساســـية التى شغلت ريكور والتى نجدها لدى الباحثين فى فلسفته فى الموضوعات التالية:

- حياته وعمله وتأثيره على العرب (شارلز ريمان).بوحديبة ندوة بيت الحكمـــة بتونس .
- التراث الوجودى – فلسفة الإرادة – الرموز والأســـاطير، الـــهيرمينوطيقا – البنية والخطاب والنص، الأيديولوجيا واليوتوبيا (كلارك).
- نظرية التفسير: صراع التأويلات، الكتابة باعتبارها إشـــكالية للنقـــد الأدبـــى والتأويل الفلسفى (ماريوفلاديس).
- نقد المثالية الظاهرياتية، الهيرمينوطيقا تطوير للظاهريات جدل الـــهيرمينوطيقا والظاهريات (هنرى إزاك فنن).
- الهيرمينوطيقا الظاهرياتية، البنية الفينومينولوجية لـــلإرادة، التفســـير، الرمـــز والخطاب، مفهوم النص، نظريات التفسير، الهيرمينوطيقا والتأمل (طمبسون).

- الجوانب السياسية والاجتماعية (برنار درينور).
- السرد التأويلي، التأويل النقدي للأسطورة، السرد والتجربة الفلسفية، التأويلية الجديدة، السرد والتفسير (ديفيد وود).
- هيرومينوطيقا الذات - فرويد والتأويل - صراع التأويلات - الهيرمينوطيقا والعلوم الإنسانية - هيرمينوطيقا الوجود (لويس أدوين جون).
- الأيديولوجيا والهيرمينوطيقا (جورج. هـ. بتيلور).
- الهيرمينوطيقا والبنيوية (إديث كريزويل).
- فلسفة المعنى (جان لاكروا).

**ثالثاً : حول تسمية الهيرمينوطيقا الظاهرياتية:**

تطلق على فلسفة ريكور في التفسير عدة مسميات هي عند جون طمبسون (الهيرمينوطيقا النقدية) وعند دون أهدة (الهيرمينوطيقا الظاهرياتية) وأحيانا تسمى (الهيرمينوطيقا بعد البنيوية). وهي بالفعل تحتمل هذه المسميات. ومن هنا علينا أن نعرض لتطور هيرمينوطيقاه، موضحين في سياق تناولنا المصادر والمؤثرات التي نهل منها وأخذ عنها ريكور انطلاقا من الأساس الفلسفي للظاهرياتية الوجودية التي تمثل المرحلة الأولى التي تناول فيها مشكلة الإرادة والذنب والتناهي.

لقد استولى على تفكيره عام ١٩٦٠ كما يقول في دراسته "من الوجودية إلى فلسفة اللغة" معضلة كيف يمكن تقديم بعض التجارب العميقة ضمن فلسفة الإرادة مثل: الأثم والعبودية والاغتراب وبلغة دينية الخطيئة. ويعبر عن مثل هذه المشكلة باصطلاحات الفلسفة الوجودية، الحياة الزائفة بلغة هيدجر والمواقف المقيدة بلغة ياسبرز، الوجود والتملك واليأس مع مارسيل. وذلك للتمييز بين الأثم والتناهي الذي اختارهما عنوانا يجمع كتابيه. يقول: كنت استندت بتلقي إلى المنهج التأملي الذي

أتى به هوسرل والثنائى الوجودى ياسبرز ومارسيل[16] وهو يصف عمله بالظاهرياتية الوجودية رغم أنه لم يطلق عليها فى هذا الوقت اسم الظاهرياتية رغم قيامه بترجمته إلى الفرنسية رغبة فى عدم الاحتماء بشرعية هوسرل. ألا أن دراسته كانت ظاهرياتية؛ بمعنى أنها حاولت أن تستخلص من التجربة المعيشة المعانى والبنى الأساسية للإرادة[17].

ينطلق ريكور من الدراسة التى افتتح بها كتابه من "النص إلى الفعل" Du Texte al action بعنوان التأويل من اهتمامه بالوظيفة السردية، وصلتها بأبحاثه السابقة عن الاستعارة، والتحليل النفسى، والرمزية، نحو الافتراضات النظرية والمنهجية التى يرتكز عليها بحثه حتى يصل إلى التقاليد الظاهرياتية والهيرمينوطيقية التى يرتبط بها حيث توضح أعماله المخصصة للوظيفة السردية القول بوحدة وظيفية بين الصيغ والأجناس السردية المتعددة. على أساس أن الطابع المشترك للتجربة الإنسانية المميز لفعل الحكى فى جميع أشكاله إنما هو الطابع الزمنى وهو موضوع كتابه "السرد والزمن"[18].

ويتناول ريكور العلاقة بين المشكلات التى أثارها فى الوظيفة السردية والمشكلات التى تناولها فى كتابه "الاستعارة الحية". ذلك لأن البحث فى المشكلات المشتركة بين المجالين واكتشافها بالرغم من اختلافاتهما سيقودنا نحو الأفاق الفلسفية الأكثر اتساعا لفلسفته[19].

يحدثنا عن التقليد الفلسفى الذى ينتمى إليه وكيف تندرج اهتماماته ضمن هذا الاتجاه الفلسفى حيث يتميز هذا التقليد بثلاثة ملامح هى:

أنه يندرج ضمن فلسفة تأملية، ويبقى فى منطقة الظاهرياتية الهوسرلية، ويريد أن يكون أحد المغايرات الهيرمينوطيقية لهذه الفينومينولوجيا. علينا توضيح ذلك فى النقاط التالية:

**التأمل العقلى (البحث عن المعنى)**

أ – يقصد ريكور بالفلسفة التأملية صيغة التفكير المنحدرة من الكوجيتو الديكارتي عبر فلسفة كانط، والكانطية الجديدة الفرنسية، ومن هنا يضعه جان لاكروا ضمن "فلسفات التأمل العقلي" يقول لاكروا: "المنهج التفكيري التأملي قد حطم تحالفه مع المثالية. وبدلا من أن يكون بعيدا عن الحياة المعاشة، نجده قد أخذ يضيء الوجود بالأفكار وهذه الإضاءة استخلاص لمعناه: "هكذا عرف ريكور كيف يعي وعيا أعمق من سابقيه ومعاصريه مشكلته هو، وهي مشكلة تفسير واستخلاص المعنى أي ما يطلق عليه اسم التأويل[٢٠] ويضيف موضحا عنوان دراسته عن ريكور "فيلسوف المعنى" أن مشروع ريكور ينحصر في إيجاد حقيقة المعنى عن طريق مجهود يبذل لإزالة الحجب التي يختفي وراءها المعنى، وكشفت فلسفته التي أنشأها حول الإرادة عن كل دلالتها حين أصبحت شيئا فشيئا تأملا حقيقيا في اللغة[٢١] والمعضلات التي تعتبرها أية فلسفة تأملية المعضلات الأكثر جذرية هي تلك المتصلة بإمكانية فهم الذات بوصفها ذاتا فاعلة لعمليات المعرفة والإرادة والتقييم. والتأمل (التفكير) هو فعل العودة إلى الذات الذي من خلاله تمسك الذات الفاعلة بالمبدأ الموحد للعمليات التي تتشتت داخلها وتنس نفسها بوصفها ذاتا فاعلة". وإذا كان كانط الذي يستشهد به ريكور يقول الأنا أفكر يجب أن تتمكن من مصاحبة جميع تمثلاتي فإن في هذه الصيغة كما يرى ريكور تتعرف جميع الفلسفات التأملية على ذاتها وسؤاله الذي يطرحه علينا هو كيف تعرف "الأنا أفكر" نفسها ، هنا تأتي الظاهريات – والهيرمينوطيقا – لتمثل انجازا وتحويلا جذريا في آن الفلسفة التأملية.

ب- يرى ريكور أن فكرة التأمل ترتبط بها رغبة في تطابق تام للنفس مع ذاتها بحيث يجعل من وعي الذات معرفة أكيدة تكون أكثر جوهرية من جميع المعارف الوصفية. وهوسرل يفهم الظاهريات على أنها ليست فقط منهجا للوصف الجوهري لوصف التجربة الأساسية: الخيالية العقلية والإرادة والأخلاقية بل بوصفها تأسيسا جذريا داخل الوضع العقلي[٢٢] على أن الظاهريات في ممارستها

الفعلية وليس على مستوى التنظير الذى تطبقه على نفسها وعلى تطلعاتها النهائيــة تسجل ابتعادا فيما يرى ريكور عن الحلم المتصل بالتأسيس الجذرى ضمن شــفافية الذات الفاعلة مع نفسها.

جـ- هنا تأتى الهيرمينوطيقا. ويبين ريكور أن النتيجة المفارقة التى نتجــت عن مأزق الظاهريات، توضح كيف تنشأ الهيرمينوطيقا من قلب الظاهريــات. قــد يخيل إلى القارئ أن تاريخ الهيرمينوطيقا يجعلها غريبـــة عــن التقليــد التــأملى والظاهرياتية فقد نشأت مع شلايرماخر[٢٣] نتيجة تقارب تفسير التوراة مع فقه اللغة الكلاسيكى مع أحكام القضاء وقد تم ذلك بفضل تقديم سؤال ما الفهم؟ على ســـؤال معنى هذا النص أو ذاك؟. يقول ريكور: "أن هذا البحث عن الفهم Verstehen هــو الذى أدى بعد قرن من الزمن إلى الالتقاء بالسؤال الظاهرياتى عن تمحيص المعنى القصدى للأفعال الفكرية"[٢٤] لقد كان لدى كل منهما: الظاهريات والـــهيرمينوطيقا نفس السؤال الأساسى عن العلاقة بين المعنى معقولية الأول وتأملية الثانى.

**رابعا : هوسرل والظاهريات المثالية:**

تشير إديث كريزويل إلى أن اهتمام ريكور بالفلسفة قد بدأ عندما تعرف على فينومينولوجيا هوسرل حين كان سجينا فى ألمانيا خلال الحرب العالمية الثانية فعثر على الفلسفة التى زودته بالوسيلة التى تكاملت بها اهتماماته فى النهاية وجعل مــن هوسرل أساس فكره الخاص منذ أن قام بترجمة الجزء الأول من كتاب "أفكار" إلى اللغة الفرنسية.

والفينومينولوجيا عند ريكور لا تبدأ مما هو أكثر صمتا فى عمل الوعى بل مــن العلامات Signs التى تتوسط علاقة الوعى بالأشياء، تلك العلامات التى تتحدد فى ثقافة منطوقة ، فالفعل الأول للوعى هو المعنى .. والقصدية Intentionality هى فعل تحديـد هذا المعنى بالعلامة[٢٥] ويتضح أن ريكور فى هذه الفترة المبكرة ربط بيـــن قصديــة الوعى ورمزية الكتاب المقدس ليصل بهذا الربط إلى أعمق معنى للأشياء على نحو مـا

هى عليه بالفعل، والحقيقة أنه كما أشرنا أفاد بوجه خاص من فكرة هيدجر عن الفـــهم. تقول كريزويل أن استخدام هيدجر لهذه الفكرة فى تأويله العلمانى للمفاهيم الدينية كـــان بمثابة المثال الذى أقام عليه ريكور مشروعه الخاص[٢٦].

يفصل ريكور علاقة هيرمينوطيقاه بفينومينولوجيـــا هوســـرل فـــى دراســـته "ظاهريات وهيرمينوطيقا". ويناقش مسألتين: الأولى بيان أن ما هدمته الـــهيرمينوطيقا ليس الظاهريات بل التأويل المثالى لها عند هوسرل نفسه، والمسألة الثانية التـــأكيد على أن وراء التضاد بين الهيرمينوطيقا والظاهريات هناك تبادل بينهما، فالثانيـــة تقوم على أساس الأولى وتظل الأولى افتراض للثانية متعــــذر تجـــاوزه كمـــا أن الظاهريات لا يمكن أن تؤسس نفسها دون افتراض هيرمينوطيقى.

يتناول أولا النقد الهيرمينوطيقى للمثالية الهوسرلية اعتمادا على ما جاء فـــى خاتمة كتاب الأفكار التى تعد نموذجا لمثالية هوسرل ويقـــابل ذلـــك بأطروحـــات الهيرمينوطيقا للوصول إلى علاقة جدلية بينهما.

ويوضح أولا أن هدف العلمية الذى اعتبرته المثالية الهوسرلية تبريرا أخـيرا يبلغ حده الأساسى فى الشرط الأنطولوجى للفهم[٢٧].

ويرى أن تبعية التأويل للفهم، تشرح أن التبين بدوره يتقدم دوما على التفكير وأنه سابق لكل تأسيس موضوع من طرف ذات أعلى[٢٨].

أن نمو كل فهم فى التأويل مع مشروع التأسيس الهوسرلى، فى كـــون كـــل تأويل يضع المفسر فى الوسط وليس فى البداية أو النهاية أبدا.

أن يكون مكان التأسيس الأخير هو الذاتية، استعلاء مشكوك فيه عندئذ يظهر الكوجيتو بدوره خاضعا للنقد الجذرى الذى تمارسه الظاهريات[٢٩].

ومقابل القول بأسبقية الذاتية يعتبر نظرية النص بمثابة محور هـيرمينوطيقى وذلك فى الإطار الذى يمسى فيه نص ما مستقلا عن قصدية مؤلفه الذاتية، والسؤال

الجوهرى لا يكمن فى العثور وراء النص عن القصدية الضائعة، بل فى أن نبسط أمام النص العالم الذى يفتحه ويكشفه.

أن الظاهريات التى تبحث عن اكتشاف طابع الكونية القصدى لم تتبع نصيحة اكتشافها الخاص. أن نص الوعى يكمن خارجه ومن هنا فإن الطريقة الجذرية التى ينطلق منها هى تعتبر محور تأويل سؤال الذاتية إلى سؤال العالم. وذلك بتعليق سؤال نية المؤلف إلى سؤال موضوع النص غير المحدود[٣٠].

بمعارضتها للأطروحة المثالية لمسؤولية الذات المتأملة الأخيرة تدعو الهيرمينوطيقا إلى أن تكون الذاتية لا أول بل آخر مقولة من مقولات نظرية الفهم[٣١].

لا يمثل نقد هيرمينوطيقا المثالية الهوسرلية سوى الوجه السلبى لبحث إمكانية الظاهريات التأويلية. أن ما يقصده بالطبع ليس جعل الظاهريات تأويل، بل بيان أنه على الرغم من نقد المثالية الهوسرلية تظل الظاهريات هى افتراض الهيرمينوطيقا المتعذر تجاوزه من جهة وأنه ليس بوسعها أن تطبق برنامجها المتعلق بالتشكل دون أن تشكل نفسها فى هيئة تأويل ما لحياة الأنا[٣٢].

أن السؤال الأساسى فى الظاهريات هو سؤال الأنطولوجيا عند هيدجر فى "الوجود والزمان" هو سؤال معنى الكينونة. أنه ليس سؤالا هيرمينوطيقيا ألا فى الحد الذى يكون فيه المعنى مستتيرا. أن الاختيار لصالح المعنى إذن هو الافتراض المسبق بالنسبة لكل هيرمينوطيقا.

ويتناول ثانية: الافتراض التأويلى المسبق للظاهريات ويعنى به حاجة الظاهريات لإدراك مناهجها كتبيين Auslegung تفسير شرح تأويل. وللبرهنة على ذلك يعود إلى نصوص المرحلة المنطقية والمرحلة المثالية. خاصة نظرية المعنى فى "أبحاث منطقية" و"التأملات الديكارتية".

ويرى ريكور أن "الأبحاث المنطقية" لا تستطيع أن تطور بدايات التأويل فى

الظاهريات بل نجد ذلك فى التأملات حيث لا تهدف الظاهريات إلى تقديم المعنى المثالى للتعابير المركبة جيدا، بل معنى التجربة فى مجموعها[٣٣].

أن أهمية هيدجر عند ريكور تكمل قصدية هوسرل بالنسبة لتطور الهيرمينوطيقا الظاهرياتية حيث يظل فكره شاهد على أنه لم يتخل قط عما قصد إليه هوسرل وهيدجر[٣٤]. ويشير كيفن فانهوزر إلى أهمية فلسفة هيدجر وكانط كمصادر لنظرية ريكور فى "الزمان والسرد" حيث يناقش مقاربة ريكور لمشكلة الخيال الإبداعى عند كانط وتبنيه فكرة هيدجر عن زمانية الوجود الإنسانى فنظرية ريكور فى السرد هى محاولة للتفكير فى هاتين المشكلتين معا: الخيال والزمان.

لن نتوقف طويلا أمام أثر كانط وتوظيفه الأفكار الأولية البسيطة عن الزمان والخيال الإبداعى التى تظهر فى "نقد العقل النظرى" فى فكرة Schematism ويمكن تأويل نظرية السرد عند ريكور بوصفها محاولة لأعطاء مادة لغوية وأدبية لفكرة كانط عن الرسوم التخطيطية[٣٥] ألا أن ريكور يعيب على كانط مسألة أساسية فى "نقد ملكة الحكم" هى أنه يهمل الأبعاد الاجتماعية والتاريخية للخيال الإبداعى[٣٦].

**خامسا: هيدجر والتأويل الظاهرياتى:**

ويجذر ريكور الهيرمينوطيقا داخل الظاهريات وهذا التجذير الظاهرياتى للهيرمينوطيقا لا يتوقف عند وجهة نظره عن تلك القرابة بين فهم النصوص والعلاقة القصدية لوعى، بمعنى يواجهه بل على مفهوم مستمد من هيدجر هو العالم المعيش Lebenswelt فكوننا نوجد فى عالم وننتمى إليه يجعلنا قادرين فى حركة تالية على أن نتعارض مع أشياء نتطلع إلى تكوينها والتحكم فيها عقليا.

ويتوقف ريكور عند الدلالة الأنطولوجية لمفهوم الفهم الهيدجرى[٣٧] الذى هو واب وجود – فى العالم ، يشق فيه طريقه ، يعرض إمكانياته الأكثر خصوصية.

والتأويل بالمعنى التقنى لتأويل النصوص ما هو إلا توسيع وتفسير لهذا الفهم الأنطولوجى المرتبط بوجود ملقى مسبقا وعلى هذا النحو كما يقول ريكور: "فإن علاقة الذات بالموضوع التى ظل هوسرل خاضعا لها مرتبطة بالإقرار بعلاقة انطولوجية أكثر أولية من كل علاقة للمعرفة ومن هنا فإن الهيرمينوطيقا الهيدجرية وما بعدها هى وريثة الظاهريات الهوسرلية وهى فى نهاية الأمر قلب لها بالقدر نفسه الذى تكون فيه تحقيقا لها"(٣٨).

وقد أثر كتاب هيدجر الأساسى "الوجود والزمان" فى نظرية ريكور السردية، حيث عمل على تصحيح عمل هيدجر. ويشكل هذا التصحيح السردى مسيرة ريكور الطويلة نحو أنطولوجيا الوجود الإنسانى.

يميز ريكور فى دراسته "الوجود والهيرمينوطيقا" بين نوعين من الظاهريات التأويلية هى ظاهريات هيدجر (المسيرة القصيرة للأنطولوجيا)(٣٩) وظاهرياته الخاصة (مسيرتها الطويلة). أن ريكور على توافق إلى حد كبير مع تأويل هيدجر للزمانية الإنسانية حسب كيفين فانهوزر الذى يوضح ذلك بقوله: حيث يحاول هيدجر أن يبحث فى الوجود الإنسانى مباشرة وكما هو، يعتقد ريكور أن الوجود الإنسانى لا يتحقق إلا بسلوك انعطاف من خلال تأويل النصوص التى تشهد على هذا الوجود. يحول هيدجر التأويل من تحليل النصوص إلى تحليل لهذا الوجود الذى يفهم الأنية Dasein ونتائج هذا التحول فى الإشكالية بعيدة المدى. حيث تحل أنطولوجيا الفهم محل إبستمولوجيا التأويل. يعلق ريكور ، للفهم لدى هيدجر دلالة انطولوجية فهو رد فعل وجود مقذوف إلى العالم، يجد طريقه بإسقاط إمكانياته الخاصة عليه"(٤٠). ويستنتج الباحث أن نظرية ريكور السردية هى استمرار لمشروع هيدجر "المنقوص" فى فهم الوجود الإنسانى بوصفه زمانيا من حيث الجوهر. ويخلص إلى الآتى:

١- يعطى ريكور لفكرة كانط عن الخيال الإبداعى وفكرة هيدجر عن الزمانية

الإنسانية صياغة لغوية وتطبيقا أدبيا.

٢- هذا التطبيق يمكنه من الاستفادة من تقنيات التوضيح المناسب للنصـــوص. فطريق فهم الوجود الإنسانى لابد أن يمر بالمنعطف الطويل مـــن خـــلال أسئلة المنهج.

٣- تضيف النظرية السردية بعدا اجتماعيا إلى فكرة الخيال الإبداعى والزمانيـة الإنسانية كانتا تفتقران إليه لدى كل من كانط وهيدجر.

أن نظرية ريكور السردية تقف عند ملتقى الطرق لأنثربولوجيتـه الفلســفية وتأويليته النصية، وريكور هو فيلسوف الإمكانية الإنسانية الذى يظل الأدب يتباهى بمكانته فى مشروعه الفلسفى(٤١).

وهذا ينقلنا إلى اهتمامه باللغة وتحديده للهيرمينوطيقا بأنها تأويل للنص.

**سادسا: اللغة عند ريكور:**

علينا أن نتذكر ما سبق أن استشهدنا به من أن مشروع ريكور ينحصر فـى إيجاد حقيقة المعنى، وأن فلسفته التى أنشأها حول الإرادة تكشف عن دلالتها حيـن أصبحت تأملا حقيقيا فى اللغة. ويرى لاكروا أن مشروع ريكور هو إقامة فلسـفة كبرى للغة تهتم بالوظائف العديد للدلالة عند الفرد البشرى وبعلاقتها المتعددة فيمـا بينهما. وريكور بصفته فيلسوفا يبدأ من الأنا أفكر التى ظلت المبدأ الثابت، يصادف فى طريقة تفسيرات تستهدف رد اللغة إلى شىء آخر. وقد رأى مـن واجبـه ألا يعارضها بل يستخدمها ويفهمها(٤٢).

أن سر هذه الفلسفة كما كتب البعض يكمن فى أنها تنطوى على مشـروعين متناقضين تريد توحيدهما فمن جهة هناك أنثروبولوجية فلسفية تسعى لتحقيق فلسـفة الإرادة وتستثمر الظاهريات والوجودية كما يتضح فى كتبه الأولى: رمزية الشـر، التناهى والأثم، الإنسان الخطأ، ومن جهة ثانية هناك تأويليه نقدية تريد الاســتفادة

من أخر ما توصلت إليه علوم اللغة ونظريات الاتصال وتتمثل هذه التأويلية في كتبه اللاحقة: صراع التأويلات، سطوة الاستعارة، التأويلية والعلوم الاجتماعية، ومن النص إلى الفعل(٤٣).

والحقيقة أن هناك تطور وليس تكامل بين ظاهريات ريكور الوجودية وفلسفته التأويلية للنص. يتمثل هذا التحول في اهتمامه باللغة. ويخبرنا ريكور نفسه كيف أنبثقت من دراساته الأولى مشكلة ثانوية سرعان ما تصدرت أبحاثه بعد ذلك وهى مشكلة اللغة. لقد كان فى عمله الأول يريد توضيح بعد الشر فى بنية الإرادة ومن هنا استند إلى المنهج التأملى الوصفى لدى هوسرل والثانى ياسبرز ومارسيل وأطلق على هذا النوع من الوصف الظاهريات الوجودية. وفى ذاك الوقت لم تطرح أية مشكلة عن اللغة. اما الآن فهو كما يخبرنا يعتقد أن هناك تداخلا بين فلسفة اللغة العادية والظاهريات فقد جلبت مشكلة الشر إلى مجال البحث معضلات لغوية جديدة وهذه المعضلات اللغوية واللسانية كانت قرينة باستعمال اللغة الرمزية باعتبارها مقاربة غير مباشرة لمشكلة الإثم.

ومن هنا فإن اهتمامه بالرمزية يسلك منعطف تأويل الرموز بان يقدم بعدا تأويليا داخل بنية الفكر التأملى، يقول: "ما كان بإمكانى أن أتحدث عن الإرادة السيئة أو عن الشر دون تأويلية من نوع ما ... لقد فرض على موضوعى الاول أن أبحث فى بنية الرمزية والأسطورة"(٤٤). لقد حصر تعريف التأويل فى هذه المرحلة فى المشكلة الخاص بتأويل اللغة الرمزية يظهر هذا فى كتابه عن "فرويد" والفصل الأخير من "رمزية الشر".

لقد عرف الرمزية والتأويلية فى كتابه عن فرويد الواحدة بمصطلحات الأخرى فالرمزية تستدعى تأويلا ما لأنها تقوم على بنية دلالية معينة ، هى بنية التعبيرات ذات المعانى المزدوجة وأيضا هناك تأويلية لأن هناك لغة غير مباشرة. لذا كانت الهيرمينوطيقا هى الكشف عن المعانى غير المباشر. لقد تحول ريكور

بعد ذلك من حصر التأويل فى اكتشاف معانى خفية من اللغة الرمزية وربط بينـها وبين اللغة المكتوبة والنصوص. هنا تغير اهتمامه من مشـكلة بنيـة الإرادة إلـى مشكلة اللغة فى ذاتها. وهناك أربعة عوامل قادت ريكور إلى هذا التحول هى:

- التأمل فى بنية التحليل النفسى.
- التغير المهم فى الحس الفلسفى حيث بـدأت البنيويـة تحـل محـل الوجودية بل محل الفينومولوجيا.
- الاهتمام المتواصل بالمشكلة التى تطرحها اللغة الدينية أو ما يسـمى لاهوت الكلمة.
- وأخيرا الاهتمام المتزايد بالمدرسة البريطانية والأمريكية فى فلسـفة اللغة العادية، التى وجد فيها طريقـا لتجديـد الظاهريـات وردا علـى تجاوزات البنيوية على السواء.

ونظرا لأهمية هذه القضايا فى توضيح هيرمينوطيقا ريكور سنتوقف أمامـها بشىء من التفصيل فى الفقرات من سابعا إلى عاشرا(٤٥).

**سابعا: فرويد والتأويل الاختزالى:**

لقد كان الاهتمام بالتحليل النفسى النتيجة الطبيعية لاهتمام ريكـور بمشـكلة الإرادة والإرادة السيئة والاثم. فهو كما يقول لا يستطيع المضى فى تحليـل الاثـم دون أخذ تأويل التحليل النفسى للأثم. غير أن التحليل النفسى كان يرتبط مباشـرة بالمعضلات اللغوية بسبب استخدامه للبنى الرمزية. أى أنه ليست مشكلة الأثم بـل البنية العامة للغة هى التى أدت بريكور إلى اللجوء للتحليل النفسى، كذلـك أدعـاء التحليل تقديم التأويلات ليس فقط للأحلام والأعراض المرضية بل أيضـا لنسـيج الرموز الثقافية بكاملها وللأساطير الدينية(٤٦).

توقف ريكور أمام نوعين من التأويل أو الهيرمينوطيقا وليس هيرمينوطيقـا

واحدة، فما دام التحليل النفسي يدعي تأويل الرموز باختزالها. لذا فهو يسميها التأويلية الاختزالية أحيانا أو هيرمينوطيقا الشك مقابل هيرمينوطيقا الايجاب أحيانا أخرى. وتفسر لنا أديث كريزويل سبب تحول ريكور تجاه فرويد بأن ريكور بدأ كتابه الإرادي ليصف الإرادة بطريقة تصويرية من خلال استرجاع حي للصور وكان عليه أن يقدم تحليلا تجريبيا للإرادة الواقعة في شراك الخطيئة ألا إنه اكتشف أنه لا يستطيع كتابة الجزء الثالث "شعرية الإرادة". ألا بعد استنباط الشروط التي تتحقق بها حرية الإرادة المغتربة لتتأسس من جديد، لذلك جاء كتاباه "الإنسان الخطأ" و"رمزية الشر" دون تصوير وصفي للإرادة الواقعة في شراك الخطيئة. ومن هنا شعر بقصور معالجته الأولى للمشكلة وأدرك انه لا سبيل إلى حلها إلا بعد إنعطافه تأويلية صوب فرويد[٤٧]. ولم يكن فرويد هو التفسير الوحيد لهذا النوع من التأويل، بل أن ماركس ونيتشه وقبلهما فيورباخ يعتبرهم آباء المنهج الاختزالي وهيرمينوطيقا الشك. وتضيف كريزويل أن منهج فرويد الخاص بالتداعيات الحرة يغدو المنهج الأكثر ملاءمة لفلسفة ريكور اللغوية [٤٨] ويعطي دون إهدة سببا آخر لإتجاه ريكور صوب فرويد. فالهيرمينوطيقا الفرويدية الخاصة بالشك تغدو قاصرة في تجاوز الوهم المتعالي وأن ريكور لا يفعل شيئا أكثر من إقامة هيرمينوطيقا المعقدة محل الهيرمينوطيقا الفرويدية[٤٩]. وكتاب "فرويد الفلسفة" في نهاية المطاف ليس كتابا عن فرويد بقدر ما هو مشغول بتناول طبيعة التأويل. العنوان الكامل للكتاب هو "فرويد والفلسفة: مقال في التأويل" والعنوان الفرنسي الأصلي ذو دلالة أكبر حيث يقلب فيه طرفا العنوان الإنجليزي.

De L'Interpretation: Une Essai Sur Freud[٥٠].

وعلى هذا أصبحت الهيرمينوطيقا تظهر كميدان يتداوله اتجاهان يميل الأول إلى التفسير الاختزالي ويميل الثاني إلى استرجاع المعنى الأصلي للرمز. كانت مهمة ريكور تتمثل في الربط بين هذين المنهجين دون التخلي عن تعريفه السابق للهيرمينوطيقا باعتبارها النظرية العامة في اللغة الرمزية. وأن يربط التأمل الفلسفي

ليس فقط بعلم دلالة اللغة غير المباشر بل البنية المتصارعة للمهمة التأويلية أيضاً.

يقول ريكور: "يعكس كتابى عن فرويد ١٩٦٥ هذا التعرف المزدوج، الأول ضرورة القيام بمنعطف من خلال العلامات غير المباشرة، والثانى البنية المتصارعة للتأويلية وبالتالى لمعرفة الذات، فمعرفة الذات هى هذا الجهد من اجل الحقيقة بواسطة الاشتباك الداخلى بين التأويل الاختزالى والاسترجاعى(٥١).

**ثامنا: البنيوية وصراع التأويلات:**

كان من نتيجة سيادة البنيوية تغير المشهد الفلسفى فى فرنسا، وقد جاء هذا النموذج الجديد فى التفلسف فى البنيوية من اللسانيات. ومن المعروف أن النموذج البنيوى يكمن فى التأكيد أساسا على أن اللغة هى نسق من الرموز. وتستخلص البنيوية بما هى فلسفة نتائج جذرية من هذا النموذج المعرفى تؤثر مباشرة على مسلمات الوجودية. لقد أطاحت البنيوية كما هومعلوم بأولية الذاتية التى كانت تلح عليه الوجودية بقوة بنقل إطار التحليل من المقاصد الذاتية إلى البنية اللغوية والسيميوطيقية.

أن فكرة كون اللغة نسقا مغلقا من العلامات يشير فيها كل عنصر إلى عناصر النسق الأخرى فقط تستبعد دعوى التأويلية فى الوصول إلى ما وراء "الحس" بوصفه المحتوى الضمنى للنص – أو إلى "الإحالة" أى ما يقوله "عن" العالم(٥٢).

لقد بدأ اهتمام ريكور بعلم اللغة ١٩٦٢ تقريبا على نحو يتصل بالخلاف الذى دار بين ليفي ستراوس وسارتر. ولقد وجه ١٩٦٣ التعارضات الثنائية بين الأنية والتعاقب فى دراسته عن "البنية والهيرمينوطيقا" واقترح إضافة الرمز بوصفه بعدا ثالثا من أبعاد الزمان، وذلك على أساس أن الرمز مرحلة تتوسط بين التأمل المجرد والتأمل العينى لاستخلاص المعنى(٥٣).

يرى دون إهدة ضرورة أن نجد مكانا لريكور فى مخطط النـــص وأوليـة الكتابة. لقد دخل ريكور ساحة الجدال مع البنيوية وظهر نتائج ذلـك فـى كتابـه "صراع التأويلات" ١٩٦٩ وتحت العنوان الفرعى "الهيرمينوطيقا والبنيوية" يـردف ريكور سلسلة من الإجراءات التأويلية بيـن التـأويل البنيـوى أساسـا والتـأويل الظاهرياتى ويتضح من ذلك أن البنيوية ليست منظور يولى أهمية للـتزامن علـى التعاقب بل كان يحتل موقع النقيض المقابل للهيرمينوطيقا(٥٤).

وطبقا لفلسفة ريكور، إذا كانت البنية هامة فإنها تدل عنده فقط على الخطوط التحديدية بدلا من أن تشير إلى غرض المعنى وثروته(٥٥). ويقـرر ريكـور أنـه ينطلق من النص ليصل عن طريق الدلالة إلى علم دلالة بنيوى وذلك لكـى يفسـر بطريقة منهجية المعانى المتعددة للرمزية القائمة فى كل الكلمات وأشكال الخطـاب وبقدر ما تتأصل الرمزية فى مضمون اللغة وجوانبها التعبيرية على السواء، وتغدو هذه الرمزية بمثابة السر الحقيقى للغة لابد للفلاسفة من إعادة الكشف عنـها علـى نحو متصل كما يقول ريكور فى "صراع التأويلات"(٥٦). وكان رد فعـل ريكـور على البنيوية هو أن يكون أكثر دراية بالمشكلات اللسانية ثانيـا حـاول أن يدمـج المنهج البنيوى داخل التأويلية بإقامة رابطة بيـن مرحلـة التفسـير الموضوعـى ومرحلة الاستحواذ الذاتى.

وهو يؤكد أن هذا الانتقال فى داخل الهيرمينوطيقا من اتجاه رومانسى إلـى اتجاه أكثر موضوعية هو نتيجة رحلة طويلة داخل البنيوية. يقول: "كان علـى أن أتخلى عن تعريفى السابق للهيرمينوطيقا بوصفها تأويلا للغة الرمزية إلى وصـل التأويل بمشكلات معينة تطرحها ترجمة المعنى الموضوعى للغة المكتوبة إلى فعل تكلم شخصى سميته "بالاستحواذ" وهكذا يحل السؤال ما الذى يؤول نصا ما؟ محـل ما الذى يؤول اللغة الرمزية؟(٥٧).

**تاسعا: الهيرمينوطيقا الدينية:**

والمجال الثالث الذى وجد فيه ريكور الدافع للتسوية بين الظاهريات وفلسفة اللغة هو مدارس اللاهوت بعد بولتمان خاصة مدرسة ايلنج Ebling وفوكس Fuchs التى تتبع نفس مسار التطور لدى ريكور. فقد فرض بولتمان تحديدين أساسيين عن نظرية اللغة الدينية. حيث اعتبر الأسطورة نقيض الرسالة Kerygma ومن هنا صار نزع الأسطورة عن الأناجيل المشكلة الرئيسية مما حال دون الوقوف عند سؤال اللغة الدينية بصفته مشكلة. ومن ناحية أخرى كما يخبرنا ريكور كان يجب اعتبار الفهم نقيضا للتوضيح مما جعل اللاهوت الإنجيلى سجين إشكاليات الهيرمينوطيقا الرومانسية[٥٨]. مما دفع اتباع بولتمان إلى إخضاع مشكلة نزع الأسطورة عن الأناجيل ومشكلة التأويل الوجودى إلى مشكلة أعم عن لغوية التجربة الإنسانية التى جعلت من الممكن ظهور النصوص واستجابة التأويل لذلك يقول ريكور: "إن الاستقطاب بين الأسطورة والرسالة المبلغة فيها من جانب والتأويل والتوضيح من جانب آخر ظهر وكأنه حل جزئى لعمل اللغة الدينية[٥٩].

وقد عالج ريكور الهيرمينوطيقا الدينية فى دراسته: "هيرمينوطيقا فلسفية وهيرمينوطيقا توراتية" التى نشرها أولا عام ١٩٧٥ فى الكتاب الذى اشترك فى تحريره مع F. Bouvon. Exegesis Problemes de Methode et exercics de lecture Neuchatel. وأعاد نشرها فى "من النص إلى الفعل". ويهدف ريكور فى هذه الدراسة إلى اكتشاف مساهمة الهيرمينوطيقا الفلسفية فى تفسير التوراة. وهو يرى أن هناك علاقة تضمين متبادلة بين الهيرمينوطيقتين وتبعية الهيرمينوطيقا التوراتية للفلسفة يقول: "لا شىء يمكن أن يبين الخاصية المركزية للاهوت أفضل من مجهود بتطبيق العامة للهيرمينوطيقا عليها"[٦٠].

يعرض ريكور لأشكال الخطاب التوراتى، والكلام والكتابة ويوجه للهيرمينوطيقا التوراتية بشكل أدق تحذير مهم من الهيرمينوطيقا الفلسفية : التحذير الذى يعنى عدم الاستعجال فى بناء لاهوت ما للكلام لا يضم أوليا العبور من الكلام إلى الكتابة[٦١]. ويتساءل عما يحقق خصوصية الكلام والكتابة التوراتيين من بين

بقية أنواع الكلام والكتابة الأخرى ويجيب أن أصالة النص تكمن فـــى موضوعـــه اللامحدود.

وسوف نعرض لقضية تأويل النص فى الفقرة القادمة لذا علينا أن نوضـــــح اهتمام ريكور الأساسى هنا بجعل الهيرمينوطيقا التوراتية ضمـــن الـــهيرمينوطيقا الفلسفية باعتبارها الطريقة الوحيدة التـــى يمكـــن الاعـــتراف بـــها وبخصوصيـــة الموضوع التوراتى، فالكينونة التى تتحدث عنها التوراة لا يجب البحث عنها فـــى مكان خارج عالم هذا النص الذى هو نص بين النصوص(٦٢).

وعلى هذا يرى ريكور أن ما نحتاجه الآن هو إطار جديد يسمح لنا أن نربط التأويلية الإنجلية بالهيرمينوطيقا العامة المفهومة بصفتها السؤال عما هو الفهم فـــى علاقته بتفسير النصوص وإيضاحها، وإنه لمن وظيفة الـــــهيرمينوطيقا العامـــة أن تجيب عن مشكلات مثل: ما النص؟ ما العلاقة بين اللغة المنطوقة والمكتوبة؟ مـــا العلاقة بين الفهم والتفسير فى إطار فعل القراءة الشامل؟(٦٣).

**عاشرا: الهيرمينوطيقا واللغة:**

يختتم ريكور دراسته " من الوجودية إلى فلسفة اللغة " برابع العوامل التـــى أسهمت فى اهتمامه بالهيرمينوطيقا الفلسفية وهو التأثير المتزايد للمدرسة الإنجليزية والأمريكية عن فلسفة اللغة فى أبحاثـــه التـــى يراهـــا ضروريـــة فـــى البحـــث الفلسفى(٦٤).وبالنسبه إليه فإن مساهمة فلسفة اللغة اليومية ذات جانبين:

☐ الأول: أن الخاصية الترادفية للكلمات التى نستعملها فى اللغة اليومية العادية هـــى الشرط الأساسى للخطاب الرمزى، وبالتالى فهى أكثر الطبقات أساسية فى نظريـــة الاستعارة والرمز والمثل.

☐ تبدو اللغة العادية كما لدى فتجنشتين وأوستن(٦٥) – نوعا من المستودع للتعبيرات التى حافظت على أقصى الطاقات الوصفية فيما يخص التجربة الإنسانية فى مجالى

الفعل والمشاعر.

وتمثل التميزات الملازمة للكلمات هاديا لكل تحليل ظاهرياتي. وهو يرى أن استرداد النوايا الملازمة للكلمات هاديا لكل تحليل ظاهرياتي. أن استرداد النوايا والمقاصد فى تجارب اللغة هى المهمة الأساسية للظاهريات اللسانية. وليس الظاهريات فقط بل الهيرمينوطيقا يمكنها أن تستخلص الفائدة من بحث فى عمل اللغة العادية. ويختتم ريكور دراسته بالتأكيد على أنه يمكن تحديد مشكلة التأويل النصى بكاملها بالتعرف على جذورها فى عمل اللغة العادية نفسها(٦٦). وهذا ينقلنا إلى جهد ريكور التأويلى الذى أطلق عليه من النص إلى الفعل وهو محرر الفقرة التالية.

**حادى عشر: التأويل من النص إلى الفعل**

تحددت معالم التأويل عند ريكور فى "من النص إلى الفعل" الذى وضع عنوانا جانبيا له " أبحاث فى التأويل" بعد أن أكد فى "فرويد والفلسفة" و"صراعات التأويلات" شرعية الهيرمينوطيقا فقد قام بالدفاع عن التأويلى الفلسفى أو الايجابى ضد ما كان بمثابة تحد سواء من علم الدلالة أو التحليل النفسى، ووجه اهتمامه إلى تحديد العلاقة بين الهيرمينوطيقا والفينومينولوجيا الهوسرلية وقد تعمق ريكور الفينومينولوجيا ودرس فلسفة هوسرل وترجمها، ومن هنا يؤكد أن الهيرمينوطيقا نتاج للظاهريات فقد خرجت الأولى من الثانية، وذلك بالمعنى المزدوج للعبارة، فهى المصدر الذى نشأت عنه وهى كذلك المكان الذى غادرته. كما يتناول علاقته بالتأويل الفينومولوجى بعد هوسرل خاصة لدى هيدجر وجادامر كما مر بنا.

كما يتضح فى هذا المجلد خاصية ثانية هى ما يطلق عليه "إعادة التسجيل المتنامية لنظرية النص فى نظرية الفعل حيث تظهر الأولى فى الجزء الثانى فى هذا العمل لصالح الاهتمام التطبيقى، كما تظهر فى التدرج فيما يعرضه من أبحاث حيث نجد نقطة البداية النص وبنيته الداخلية ولكن مع قدرته الخفية على إعادة التشخيص وفى نقطة النهاية رسم تقريبى لمفهوم العقل الفاعل والذى تظهر خاصته

فى بحثه "نموذج النص: الفعل الحصيف المنظور إليه كنـــص"[٦٧].ويوضـــح فـــى الجزء الثالث أهمية النقد التأويلى

أن مهمة الهيرمينوطيقا عند ريكور إذن هى الكشف عن موضـــوع النـــص غير المحدود لا عن نفسية المؤلف أن موضوع النص غير المحدود بالنسبة لبنيتـــه وفى افتراضه هو بمثابة المرجعية للمعنى. وهو لا يكتفـــى بـــالمعنى الـــذى هـــو موضوعه المثالى، بل يتساءل بالإضافة إلى ذلك عن مرجعيته أى عن مقصديتـــة. وعن قيمة الحقيقة فيه. وهو لا يتوقف عن بنية النص المماثلة، بل ما يريـــد، هـــو توضيح العالم الذى يختطه النص[٦٨].

لم يعد السؤال كما يرى ريكور تعريف الهيرمينوطيقى كبحث عن البنيـــات النفسية التى تختفى تحت النص، بل كتوضيح للكينونة فى العالم التى أبرزها النص. يقول "ما يجب أن يؤول فى النص، هو افتراض فى عالم مشـــروع عـــالم يكـــون بوسعى أن أقيم وأن أقصد فيه أخص ممكناتى"[٦٩].

ويحاول ريكور إذن خاصة فى "مهمة الهيرمينوطيقا" أن يعالج الهيرمينوطيقا بالدخول فى مناقشة مع علوم النص من اللسانيات إلى التفسير. إن الـــهيرمينوطيقا عنده هى نظرية عمليات الفهم فى علاقتها مع تفسير النصوص. والفكرة الأساسـية الموجهة لديه هى فكرة إنجاز الخطاب كنص.

إن الهدف هو التكامل بين الشرح والفهم بدلا من الفصل بينهما كمـــا لـــدى الهيرمينوطيقا الرومانسية. لذلك فإن موضوع تشريح الهيرمينوطيقا فى اختراقه هو الكلام، والكلام المكتوب بالأخص. يقول: "إن إنتاج خطاب ذى معنى واحد نســـبيا بكلمات متعددة المعانى، والتعرف على نية أحادية المعنى فى استقبال الإرســـاليات هو عمل التأويل الأول والأكثر بساطة. وهو ما يسميه دلتاى: "تعـــابير الكلمـــات الثابتة بالكتابة"، هذه التعابير تقتضى عمل تأويل خاص وترتبط بـــالضبط بانجـــاز الخطاب كنص.[٧٠]

يؤكد ريكور فى دراسته "مهمة الهيرمينوطيقا" إن الهيرمينوطيقا هى نظرية عمليات الفهم فى علاقتها مع تفسير النصوص أى أن الفكرة الموجهة هى فكرة إنجاز الخطاب كنص(٧١). وتتضح لنا طريقة ريكور فى تأويل النص فى دراسته وظيفة المباعدة الهيرمينوطيقية التى يحدد لنا إشكاليتها فى الموضوعات الخمسة التالية:-١- إنجاوز الكلام كخطاب. ٢- إنجاز الخطاب كأثر أدبى.

٣- علاقة الكلام بالكتابة فى الخطاب. ٤- الخطاب كانعكاس لعالم.

٥- ما الخطاب وأثر الخطاب كوسيط لفهم الذات.

كل هذه السمات مجتمعة تشكل المعايير النصية يقول فى نفس المقالة: "أننا أربط المهمة الهيرمينوطيقية بمفهوم (عالم النص)(٧٢) ويضيف أن النص هو الوسيط الوحيد الذى نفهم من خلاله أنفسنا وهو يسمى نصا كل خطاب تثبته الكتابة تبعا لهذا التعريف يكون التثبيت بالكتابة مؤسسا للنص نفسه. يؤكد فى بحثه الذى يقدم كتاب من النص إلى الفعل:"إن مهمة الهيرمينوطيقا الأولى بعد أن تخلصت من اولوية الذاتية هى البحث داخل النص نفسه عن الدينامية الداخلية الكامنة وراء تبيين العمل الأدبى ومن جهة ثانية البحث عن قدرة هذا العمل على أن يقذف نفسه خارج ذاته ويولد عالما يكون هو (موضوع النص اللامحدود). إن الدينامية والإنقذاف الخارجى يكونان ما أسميه عمل النص. ومن مهمة الهيرمينوطيقا أن تعيد تشييد هذا العمل المزدوج للنص ...(٧٣).

بهذه المهمة الأولى ترتبط جميع تحليلاتى الرامية إلى تمفصل الفهم بالتفسير وتتقهما على ما أسميته "معنى" العمل.

**الهوامش**

---

(1) Gayle L. Opmiston and Alan D. Schrifi (ed.): the Hermrnrutic Tradition From Ast Ricoeur. State Uni.. of New York press.

حيث يعرض العمل فى قسمين للهيرمينوطيقا. ونصوص كل من فريدريش است وشلاير ماخر شذرات

١٩١٠ ومحاضرات ١٨٩١ ونشأة الهيرمينوطيقا (ديلتاى)، وعند هيدجر فىالوجود والزمـــان ويـدور القسم الثانى: الهيرمينوطيقا والنظرية النقدية: حوار فى المنهجية حول شمولية الهيرميوطيقية (جـادامر) الهيرمينوطيقا باعتبارها منهجية (اميليوبيتى) دعوة الهيرمينوطيقا الشاملة (هابرماس) الهيرمينوطيقا ونقد الأيديولوجيا (ريكور) مأخوذة من Demythisation et Ideologie by Enrico Castelli. Paris. Aubier Montoine 1973 وأيضا نصر حامد أبو زيد: الهيرميوطيقا ومفصلة تفسير النص ض ١٣-٥٠ فـــى إشكاليات القراءة وآليات التأويل، الهيئة العامة لقصور الثقافة، القاهرة ١٩٩١.

(٢) صدر فى سبتمبر ٢٠٠٠ كتاب ريكور "الذاكرة والتاريخ والنسيان" الذى يعتبره الباحثون آخـر كتـاب فلسفى هام فى القرن العشرين وقد استقبل استقبالا حارا وكان حادثا أعلاميا وقد اختفـت فرنسـا فـى الثمانينات بالفيلسوف حين ظهر "الزمن والسرد" بأجزائه الثلاثة. جورج زيناتى: الفلسفة فى مسـارها، الأحوال والأزمنة للطباعة والنشر، بيروت ٢٠٠٢ ص ٣١٢.

(٣) أنظر الكتب الجماعية البيلوجرافيات حول نصوصه والدراسات حوله فى اللغتين الفرنسية والإنجليزية.

D. Vansina. A primary and Scondary Systematic Bibliography of Paul Ricoeur 1935-1984. Louvain. - la-Newe: Editions Peeters. 1985.فى فلاديس ماريوج. والقائمة التى أعدها

A Riceur Reader: Reflection and Imagination. Uni.. of Tranto Press 1991 P. 499-503

والكتب الجماعية التالية حول فلسفته:

Lewis Edwin Hohn: the Philosophy of Paul Ricoeur. Chicago and Salle..

سلسلة مكتبة الفلاسفة الاحياء، المجلد (٢٢).

DAvid Wood: On Paul Ricoeur Narrative and Interpretation. London and N. Y. 1991.

وللعمل ترجمة عربية تضم معظم دراسات قام بها د. سعيد الغانمى

(٤) لم تحظ العربية إلا بدراسات قليلة للغاية حول بول ريكور وأن ظهرت فى العقدين الأخيرين ترجمـات متعددة لأعماله ودراسات حوله مثل:

- النص والتأويل (فى من النص إلى الفعل) ترجمة منصف عبد الحق، الفكر العربى المعـاصر، العدد الرابع صيف ١٩٨٨.
- إشكالية ثنائية المعنى (صراع التأويلات) ترجمة د. فريال غزول، مجلة ألف/ العدد الثامن .
- الخيال الاجتماعى ومسألة الأيديولوجيا واليوتوبيا، ترجمة منصف عبد الحق، المجلة التونسـية للدراسات الفلسفية، العدد السابع عام ١٩٨٨.
- من الاستقلال الأخلاقى إلى وهم العقد الاجتماعى، ترجمة فؤاد شاهين، مجلة الفكـر العربـى المعاصر، بيروت العدد ٧٣ عام ١٩٩٢.
- ما هو النص، د. عبد الله عازر، العرب والفكر العالمى، بيروت العدد ١٢ خريف ١٩٩٠.
- البلاغة الشعرية والهيرمينوطيقا، مصطفى النحال، مجلة فكر ونقد، ، العدد ١٦ فبراير ١٩٩٩.
- أيديولوجيا العصور الحديثة، دفاتر فلسفية، العدد السادس ،محمد سبيلا، عبد السلام بنعبدالعالى.

- الشمولي والتاريخي ترجمة ماليفي عبد القادر ، مجلة اوراق فلسفية العدد الثامن .
- عدة نصوص في كتاب أنا أفكر، الصادر عن المركز القومي البيداغوجي بتونس من التاريخ والحقيقة وصراع التأويلات.

وأهم اعمال ترجمت لريكور هي :

- من النص إلى الفعل أبحاث في التأويل (الذى سنعتمد عليه بصفة خاصة في دراستنا الحالية، ترجمة محمد برادة، حسان بورقية، دار عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، القاهرة ٢٠٠١.
- محاضرات في الأيديولوجيا واليوتوبيا تحرير وتقديم جورج هـ تيلور، ترجمة فلاح رحيم، دار الكتاب الجديد المتحدة، بنغازى ٢٠٠٢.
- فلسفة الإرادة : الإنسان الخطأ ، ترجمة: عدنان بخيت الدين، المركز الثقافي العربي ، بيروت،٢٠٠٣
- نظرية التأويل :الخطاب وفائض المعنى ، سعيد الغانمي،المركز الثقافي العربي ، بيروت،٢٠٠٣
- قضية الذات ، التحدي العلاماتي ، فصل من كتاب صراع التأويلات ، ترجمة : منذر عياشي في العلاماتية وعلم النص ، المركز الثقافي العربي ، بيروت ، ٢٠٠٤ ص ٦١-١٠٥
- الأنساق الرئيسية في فلسفة الدين ، مجلة المحجة ، العدد الثامن شتاء ٢٠٠٤ ص ٥٩-٩٠
- الأخلاق والسياسة ، عبد الحي أزرقان ، مجلة مدارات فلسفية ، الرباط ، العدد ٦ صيف ٢٠٠١
- كتابة التاريخ وتمثل الماضي ، ترجمة : محمد جيدة ، المصدر السابق
- الكوني والتاريخي ، ترجمة : حسن بن حسن ، المصدر السابق
- الشمولي والتاريخي ، ترجمة ماليفي عبد القادور ، مجلة اوراق فلسفية العدد الثامن .
- الهوية والسرد، ترجمة د. سعيد الغانمي، مجلة القاهرة العدد ٨١ نوفمبر ١٩٩٧ وعدة نصوص له وعنه في كتاب دفيد وود، ترجمة سعيد الغانمي، وقد ترجم عدد من الدراسات حوله مثل ريكور فيلسوف المعنى في كتاب جان لاكروا: نظرة شاملة على الفلسفة الفرنسية المعاصرة ترجمة د. يحيى هويدى وأنور عبد العزيز، دار المعرفة، القاهرة ١٩٧٥ والهيرمينوطيقا والبنيوية لأديث كروزويل في كتابها عصر البنيوية، ترجمة د. جابر عصفور، دار سعاد الصباح ١٩٩٣ والدراسات حوله قليلة مثل دراسة د. محمد هاشم رسالة دكتوراه غير منشورة وعنها دراسته في ظاهريات التأويل: قراءة فيدلالات المعنى عند بول ريكور، مجلة فصول، والفصل الذى خصصه د. جورج زيناتي تحت عنوان بول ريكور "الحاكم والحكيم"، وواقع الفلسفة مع بداية الألف الثالث في كتابة الفلسفة في مسارها عام ٢٠٠٢ ودراسة د. منى طلبة: قراءة لمفهوم الحكاية عند ليوتارد وريكور كمنظرين متقالبن لما بعد الحداثة، قضايا فكرية الكتاب ٢٩، أكتوبر ١٩٩٩ ص ٤٢١-٤٥٣.

(٥) جورج زيناتي، الفلسفة فيمسارها واعمال ندوة حضور بول ريكور ، بيت الحكمة تونس ، مجلة اوراق فلسفية العدد الثامن ص ٣١٢-٣١٣.

(6) Charls E. Reagan: Paul Ricoeur: His Life and His Work. The Uni., of Chicago press. . Chicago - London 1996.

(7) S. H. Iork: Paul Ricoeur. Routlege. London and New York. 1990.

(8) Mario J.Valdes: A.Ricoeur Reader:Reflection and Imagination Uni..of Toronto press 1991.

(9) Henry Isac Venena: Identifying Selfhood Imagination. Narrative. Hermrnrutics in the thought of Paul Ricoeur. State Uni.. of New York Press 2000.

(10) John B. Thompsonl. Gritical Homeneutics Astudy in the Thought of P. Ricoeur and J. Habrmas YUUni.. Press 1981.

(11) Bernard P. Dauenauer: P. Ricoeur. The Promis and Risk of Politics. Rowmon littlefied Publishers Ins. New York. 1998.

(12) Bourgeois. Potrick: Extension of Ricoeur's Hermrnrutic. the Hague. Njhoff (1975)

■ Gerhart. Mary P. Ricoeur's Notion of diagnostics: its function in literary interpretation the journal of Religion (1976) 56: 137-53.

■ Ihde. Don Hermrnrutic Phenomemenolgy the Philosophy of P. Ricoeur. Evanston: Northwestern Uni.. press.

■ Klemn. David. (1983) the Hermrnrutical theary of P. Ricoeur: A Construcliue Anolyis. Lewisbwrg London - Tarono: Bucknell Uni.. Press-Associated Uni.. press.

(13) David wood: On Paul Ricoeur Narraliue and Tnterpretation Routldge London. New York. 1991.

(14) Lewis Edwin Hohn: Paul Ricoeur Phlosophy.

(١٥) جورج هـ. تيلور: مقدمة نشرته "محاضرات فى الأيديولوجيا واليوتوبيا" ترجمة فلاح رحيم، دار الكتاب الجديد المتحدة بنغازى ٢٠٠٢ ص٥.

(١٦) بول ريكور: من الوجودية إلى فلسفة اللغة، فى ديفيد وود، ترجمة سعيد الغانمى، المركز الثقافى العربى، بيروت ١٩٩٩. ص ٢٢٦٩ - ٢٧٠.

(١٧) ريكور: فى التأويل فى "من النص إلى الفعل" ص٨.

(١٨) يرى هيدن وايت "أن الزمان والسرد" ينبغى أن يعد أهم عملية تأليفية بين النظرية الأدبية والنظرية التاريخية فى قرننا هذا، أن الأطروحة الرئيسية فىالزمان والسرد هى أن الزمانية هى بنية الوجود التى تصل اللغة فى السرد، وأن السردية هى بنية اللغة التى تكون الزمانية مرجعها الأخير. وتظهر هذه الصياغة فى دراسته المبكرة الزمان السردى ١٩٨٠ التى يشير فيها إلى أن حقيقة السرد تقوم على فكرة الطبيعة السردية للزمان نفسه هيدن وايت: ميتافيزيقا السردية ، الزمان فى فلسفة التاريخ عند بول ريكور فى ديفيد وود فلسفة بول ريكور ترجمة سعيد الغانمى ص ١٨٧ - ١٨٨.

(١٩) بول ريكور: عن التأويل، من النص إلى الفعل ترجمة محمد برادة، حسان بورقيه، دار عين للنشر،

القاهرة ٢٠٠١ ص١٤.

(٢٠) جان لاكروا: نظرة شاملة على الفلسفة الفرنسية المعاصرة ترجمة د. يحيى هويدى، د. أنـــور عبـد العزيز، دار المعرفة، القاهرة ١٩٧٥ ص ٤٥.

(٢١) المرجع السابق ص ٤٦.

(٢٢) ريكور: عن التأويل ص ١٩-٢٠.

(٢٣) أنظر عن شلاير ماخر بول ريكور في من النص إلى الفعل "مهمـــة الـــهيرمينوطيقى: إنحـدار مـن شلايرماخر ودلتاى" ص ٥٨-٧٧.

(٢٤) ريكور: عن التأويل ص ٢١.

(٢٥) ريكور: هوسرل، تحليل لفلسفته الفينومولوجيا ١٩٦٧ ص ٦ نقلا عن أديث كريزويل: الهيرمينوطيقا والبنيوية في عصر البنيوية، ترجمة جابر عصفور دار الصباح، القاهرة ١٩٩٣ ص ١٣٨.

(٢٦) كريزويل: المرجع السابق ص.١٣٨.

(٢٧) ريكور: ظاهريات وهيرمينوطيقا في من النص إلى الفعل ص ٣٥.

(٢٨) المصدر نفسه ص ٣٧.

(٢٩) المصدر نفسه ص ٣٩.

(٣٠) المصدر نفسه ص ٤٢.

(٣١) نفس الموضع.

(٣٢) ريكور: ظاهريات وهيرمينوطيقا ص ٤٣.

(٣٣) المصدر السابق ص ٥٣.

(٣٤) أديث كرويزويل ص ١٦٦.

(٣٥) كيفين فانهوزر: أسلاف فلسفة ريكور في "الزمان والسرد" في ديفيد وود ص ٦٠.

(٣٦) المرجع السابق ص ٦٧.

(٣٧) سنعرض لاحقا للعلاقة بين فلسفة هيدجر في التأويل وتطوير ريكور لها.

(٣٨) ريكور: المصدر السابق ص ٢٢.

(٣٩) ريكور: الوجود والهيرمينوطيقا نقلا عن "من النص إلى الفعل" ص

(٤٠) المرجع نفسه ص ٨٥.

(٤١) المرجع نفسه ص ٨٥.

(٤٢) جان لاكروا ص ٥١.

(٤٣) سعيد الغانمي: الفلسفة التأويلية عند بول ريكور مقدمة ترجمة كتاب ديفيـــد وود والوجـــود والزمـــان والسرد ص ١١.

(٤٤) بول ريكور: من الوجودية إلى فلسفة اللغة، في ديفيد وود، ص ٢٧١.

(٤٥) المصدر السابق ص ٢٧٢.

(٤٦) أديث كريزويل، ص ١١٤٥.

(٤٧) المرجع السابق، ص ١٤٨.

(48) Iha: Hermrnrutic Phenomenology P. 150. عن كريزويل ص ١٥١

(٤٩) جورج هـ. تيلور: مقدمة محاضرات فى الأيديولوجيا واليوتوبيا، ص ٧-٣٨.

(٥٠) بول ريكور: من الوجودية إلى فلسفة اللغة، ص ٢٧٤.

(٥١) الموضع السابق.

(٥٢) أديث كريزويل ص ١٦٠.

(٥٣) دون أهده: النص والتأويلية الجديدة فى ديفيد وود ص ٦٤.

(٥٤) جان لاكروا، ص ٥١.

(٥٥) أديث كريزويل ص ١٦١.

(٥٦) بول ريكور: من الوجودية إلى فلسفة اللغة، ص ٢٧٦.

(٥٧) الموضع السابق ص ٢٧٦.

(٥٨) المصدر نفسه ص ٢٧٧.

(٥٩) ريكور: هيرمينوطيقا فلسفية وهيرمينوطيقا توراتية فى "من النص إلى الفعل" ص ٩١.

(٦٠) المصدر السابق ص ٩٤.

(٦١) المصجر السابق ص ٩٨-٩٩.

(٦٢) ريكور من الوجودية إلى فسفة اللغة ص ٢٧٧.

(٦٣) المصدر نفسه ص ٢٧٨.

(64) Cff. John B. Thompson: Gritical Homeneutics Astudy in the Thoughy of P. Ricoeur and J. Habrmas. Cambridge Uni., Press. 1981.

(٦٥) ريكور: من الوجودية إلى فلسفة اللغة ص ٢٧٩.

(٦٦) ريكور: مقدمة من النص إلى الفعل ص٤.

(٦٧) ريكور: ظاهريات وهيرمينوطيقا فى "من النص إلى الفعل" ص ٤٢.

(٦٨) ريكور: مهمة الهيرمينوطيقا فى "من النص إلى الفعل" ص ٥٩.

(٦٩) بول ريكور: منأجل ظاهريات هيرمينوطيقية فىمن النص إلى الفعل ص ٤٢.

(٧٠) بول ريكور: من النص إلى الفعل ص ٦٠.

(٧١) بول ريكور: مهمة الهيرمينوطيقا "من النص إلى الفعل" ص ٥٨.

(٧٢) بول ريكور: وظيفة المباعدة الهيرمينوطيقية" من النص إلى الفعل" ص ٧٨.

(٧٣) بول ريكور: عن التأويل "من النص إلى الفعل" ص ٢٥.

# الأخلاق وما بعد الحداثة



# الأخلاق فى عصر ما بعد الحداثة

تمهيد:

تحدد لنا جاكلين روس JACCLINE RUSS فـــى كتابـــها PESNEP AL ETHIQUE CONTEMFORAINE مفارقة أساسية فى مجـــال الأخـــلاق فـــى عصرنا الحالي ، فالأخلاق ضرورية وإشكالية فى ان معا . وتتمثل هذه المفارقـــة في الرغبة فى العودة إلى الأخلاق فى عصر ما بعد الحداثة ، بعد أن غـــابت أو تلاشت في عصر فقد فيه اليقين وتزعزعت كل الاساسات وافتقـــدت القداســة . ترى ان "كل شيء اليوم يبدو انه يعلن العودة إلى الفلســفة الأخلاقيــة النظريــة " (ص٩) فهناك ، تيارات فكرية جديدة ، الجدل الأخلاقي ، ظهور أخـــلاق حيويــة " BIOETHIQUE" أخلاق نظرية تجارية – رغم ما فى ذلك من تناقض ، إضفـــاء الصبغة الأخلاقية على الشؤون العامة أو الشؤون السياسية ، الأخـــلاق النظريــة والمال .[١] والاهتمام المتزايد بأخلاقيات البيئة ، كل شـــئ يجـــرى كمـــا لـــو ان السنوات الحالية ، هى سنين تجدد أخلاقي ؛ وظهور نظريات تيارات واتجاهـــات تسهم جديا فى الأخلاق ، حيث يبدو كما تقول ان القيم هى الهدف الأقصى لحمايــة المجتمعات الديمقراطية المتقدمة . " إن الأخلاق النظرية تحتل " المنزلة الأولـــى " وان الطلب الأخلاقي يبدو انه ينمو نموا لامحددا . فكل يوم نجد قطاعا جديدا مـــن قطاعات الحياة ينفتح أمام مسالة الواجب .[٢]

هنا تظهر المفارقة التى تلازمنا عصرنا و مجتمعاتنا ، مجتمعات "ما بعـــد الحداثة" كما يشير اليها: كارل- اتوابـــل KARL-OTTOAPELوبـــول ريكـــور P.RICOEUR،[٣] ان الأخلاق النظرية وهى موضع طلب فى كل مكان – تغـــرس

بمشقة معاييرها وقيمها فى ارض هى أساسها ومسوغها ، بل انها تبدو أحيانا مما يتعذر العثور عليه . ان زماننا الشغوف بصنع النظريات الأخلاقية يحيا فى ظل أخلاق نظرية إشكالية ". يرى كارل -اتوابل فى كتابه التي صدرت ترجمته عن جامعة ليل الفرنسية ١٩٨٧" "الأخلاق فى عصر العلم" ان العلم والتقنية يقودان فى الواقع الى توحيد المجتمع المعولم ، كما يقودان الى حاجة اكبر للمسؤولية . فقد بلغت النتائج التكنولوجية للعلم مدى عالميا وهى تطالب ببعث أخلاقي وليس فى وسع أية أخلاق خاصة ناجمة عن جماعة اجتماعية محددة ان تنظم مسائل بمثل هذا الاتساع وان تجيب عن مشكلة عولمة الاقتصاد والتقنية . الا ان مهمة تحديد اساس لأخلاق نظرية لما بعد الحداثة تبدو احيانا مهمة يائسة، وان الاسس التى تقوم عليها صعبة عسيرة .

مهمة التاسيس هذه تبدو بطبيعتها اصعب غرض لعصرنا . ويتساءل اذا كان التاسيس يعنى ان نجلب للاشياء المعطاة هنا – الان مبدا معقولية ومسوغا ، فكيف ننهض بمثل هذا العمل ، وكيف نرقى لنبلغ فكرة التاسيس الأخلاقي النظوى ؟ ان الهوة بين الطلب الأخلاقي النظري الملح ، والعمل التأسيسي الحقيقي لهذه الأخلاق ، هي المفارقة.(٤)

وتثير جاكلين روس قضية اصطلاحية على غاية الأهمية فيما يتعلق بالفكر الأخلاقى المعاصر الذى ينمو باتجاه تاسيس أخلاق نظرية للسياسة و أخلاق نظرية للتجارة أو أخلاق نظرية للإعلام الجماهيري ، وهى في الأغلب اقرب إلى القواعد المهنية التي يلتزم بها المتخصص فى هذه المجالات ، أي إنها أخلاق عملية . فكيف نؤسس أخلاق نظرية لأخلاقيات عملية .

علينا ان نعود الى اصل كلمة أخلاق MORAL وأخلاق نظرية

ETHIQUE، ان الاشتقاق اللغوى لل ETHIQUEالأخلاق النظرية ترجع للكلمــة اليونانية LA ETHEالتــى تعنــى العــادات الأخلاقيــة بينمــا تعــود الأخــلاق MORALEالى الكلمة اللاتينية MORESوالتى تعنى الأعــراف ، والكلمتــان وان كانتا تتسمان بدلالات متقاربة غاية القرب ، وتحيلان على مضامين متشابهة ، الى فكرة العادات الأخلاقية والأعراف وسبل العمل التى يحددها الاســـتعمال ، الا ان التحليل يعطى لنا تمييزا بينهما حيث تتسم Ethique بالسمة النظريــة، و تتجــه نحو التفكير فى أسس الأخلاق . إنها تبحث فى قواعد السلوك التي تشكل الأخــلاق والأحكام الأخلاقية حول الخير والشر .

**ان دلالة الأخلاق النظرية Ehiqueالبحث فى الأخلاق اى جملــة القواعــد السلوكية المتعلقة بثقافة معينة او مجتمع ما ، بل هى بحث فى الاســس النظريــة العقلية المتعلقة باحكام القيم ، الأخلاق ، الخير ، الشر سعيا الى اسس الالـــزام . فهى تتميز عن الأخلاق بانها ذات بعد نظرى ، انها فلسفة للأخلاق يدور اهتمامــها الأساسي بتحليل الاوامر والاحكام الأخلاقية .**

**فإذا كنا اليوم نتحدث عن أخلاق نظرية للتجارة او للاعلام الجمــاهيرى ، او السياسة، فهى تبدو نظرية على نحو ضئيل ، تبدو دلالتها على انها أخلاق نظريــة عملية، اقرب الى علم الواجبات ، حيث تختلط الأخلاق النظريــة *Ethique*بعلــم القواعد ومن هنا فالأخلاق المعاصرة ذات دلالة مزدوجة فهى نظرية عقلانية مــن جهة و أخلاق تطبيقية "أخلاق نظرية حياتية " هذا التحول فى الدلالة بحيــل كمــا اشرنا إلى تحولات فى ميدان الحداثة ، ومهمة الفكر الأخلاقي المعاصر دراسة هذا التحولات إلى الأخلاق النظرية .**

**أولا : الواقع الحالي والعوامل المؤثرة فيه نشاة الفكر الأخلاقي المعاصر .**

علينا ــ كما تخبرنا جاكلين روس ــ لكى نتفهم التغيرات التـــى طـــرات خلال السنوات الاخيرة فى مجال الأخلاق ، ان نحاول ادراك التغير الحادث فـــى طبيعة الاسئلة الأخلاقية والتحليلات التىقدمت لها ، و ان نـــأخذ فـــى الاعتبـــار مجموعة من العوامل هى : فقدان المعنى ، غياب المنظومـــات الكـــبرى ســـقوط الأيدلوجيات وتهافت الطوباويات ، ظهور تقنيات حديثة زادت قـــدرات الإنســـان اثرت بدورها على الإنسان ، الذى أوجد هذه التقنيات ثم اصبـــح خاضعـــا لـــها ، وسوف نشير بإيجاز الى كل عامل من هذه العوامل .

## ا- افلاس المعنى والفراغ الأخلاقى النظرى

حيث لاتتشكل الأخلاق النظرية والقيم الجديدة في الغالب إلا بسبب "الفـــراغ الأخلاقي النظري" ، فى الفراغ واللاشـــيء والعدميـــة تولـــد الأخـــلاق النظريـــة المعاصرة ، حيث، تلاشت الأسس المعتادة ، الأنطولوجيـــة والدينيـــة للأخـــلاق . فالازمة التى يحياها الانسان المعاصر في عالم ما بعد الحداثة . ازمة الأسس التـــى تميز عالمنا ، الذى صار قرية كونية فى عصر العولمة ، ازمة واضحة فى العلم ، وفى الفلسفة حيث دعاواي نهاية التاريخ ونهاية الفلسفة ، وكذلك فـــى الحقـــوق، وتغير المفاهيم ودلالاتها فصار المقاوم ارهابى ، والمحتل صاحب حق ، ازمة فـــى الحقوق ، ومفهوم العدالة ، وهى ازمة تمس صميم الأخلاق النظرية. حتى زالـــت اسس الأخلاق . وصار عمل الإنسان محفوفا بالأخطار ، عصر العدميـــة الـــذي أشار إليه نيتشه.[٥] علينا ان نتوقف عند هذا " الفراغ الأخلاقي النظـــري " فنحـــن نحيا، فى زمن اختفت فيه الأسس والمرجعيات التقليدية ، حيث لم نعد نـــدرك مـــا هى الأسباب الممكنة لقيام نظرية للأخلاق النظرية . لقد تبدلت المعايير وتعـــددت ،

وضاعت ، وفقدت القيم قيمتها ، فالعدمية هذه الظاهرة السائدة ، المرتبطة بفقـــدان الآله والمثل الأعلى ، من هذا الفراغ والعدمية تبدو ازمة غياب الأخلاق النظرية ، ومنها أيضا يبدا تشكل القيم الجديدة للحداثة . وهذا ما عبر عنه الكثير من الفلاسـفة المعاصرين ، يقول هانز يوناس Hans Jonas" اننا نرتعد الان فى عراء عدميـــة تتزاوج فيها اكبر قدراتنا مع الفراغ الذى نحيا فيه"[٦] فى صميـــم هـــذا الفـــراغ وفقدان المعنى تظهر القيم على انها غير ذات أساس .

ومن هنا فالسؤال المطروح على اى أساس نصدر حكما أخلاقيـــا ؟ كيـــف نتحدث عن الخطيئة ، عن المعايير الأخلاقية النظرية ، عن الاوامـــر ، علـــى اى اساس ؟ من الواضح ان الأخلاق النظرية اليوم شانها شـــان القضايـــا المعـــاصرة تظهر مزعزعة الاساسات ، فالاسس قد تلاشت اليوم ، وغروب المعنى هو الـــذى يطرح بشدة التساؤل ، عن الواجب ، عن الاوامر الخلقية ، عن الالزام .

## ب- غياب المنظومات الكبرى وموت الأيدلوجيات :

وكما اوضح نيتشه اتصاف عالمنا بالعدمية فان ليوتار اظـــهر لنـــا غيـــاب المنظومات الكبرى ، موت الأيدلوجيات والحكايات الشمولية فالعصر الذى نحيـــا فيه ابعد المذاهب والمنظومات الاحادية التى ظلت سائدة طويلا ، وذلـــك لتســـويغ شرعية الواقع ، هذا العصر تهدمت فيه الأسس فاختفاء الحكايات الكـــبرى يظـــهر بعدا أساسيا من هذه العدمية الشاملة بوصفها عصر انتهت فيه الغايـــات وتلاشـــت القيم العليا.[٧]

ذكر لنا جان فرانسوا ليوتار بعض هذه الحكايات الكـــبري ، التـــى يـــؤدى اختفائها الى سبب ظهور مفاهيم الأخلاق القادمة ، منها على سبيل المثال مذاهـــب القرن الثامن عشر ، المرتبطة بتحرير المواطن ، وفكرة التنويـــر ، حيـــث كـــان

التصور ان التاريخ البشرى يسير وفق غاية عقلية ، أكدها تصور هيجل لتطـــور الوعى فى العالم ، والماركسية فى تصور عالم لا طبقى يتساوى فيه الجميـــع ، ان انقلاب الأيدلوجيات هو اصل اعادة تنظيم مبادىء الأخلاق النظرية فـــى عصـــر الحداثة ، وفى تفصيل ذلك يمكن القول ان انهيار تصور تاريخى وعدم الثقة فـــى قدرة الطبقات الكادحة فى تحرير البشرية ، يظهر الوهم فى كل مشروع شامل عن المجتمع – هنا ينبغى ابتكار معايير جديدة للأخلاق النظرية . وهذا ينطبق بـــدوره على الطوباويات .

من هذه العدمية ومن اللامعنى وغياب الحكايات الكـــبري ، يولـــد الشـــك الأخلاقى ، فى تلك الهاوية تظهر الحاجة الملحة لأخلاق جديـــدة ويحـــدث تمـــهيد لظهور صياغة معاصرة للأخلاق النظرية "تقول جـــاكلين روس : " ان فـــردوس الأيدلوجيات والطوباويات لن يفتح ابوابه بعد وقت معيـــن ، انـــه يدعنـــا عـــراة محرومين من وجود غائيات مطمئنة . هى التى ظلت خلال فترات طويلـــة مـــن الزمان تقوم بدور اسس الأخلاق النظرية"[8] فالعدمية ونهاية الحكايات الكـــبرى ، وموت الأيدلوجيات تقود الى سلخ الشرعية عن القيم والأخلاق ومن هنـــا علينـــا ابتكار أخلاق من اجل البقاء . وليس مجرد النجاح أو المنفعة . فعالمنا يقتضي مـن حيث لاتحديده إعادة تقويم نظري ، بحيث يتأكد لنا أنه في قلب هذا الفراغ الروحي والعدمية تولد الأخلاق النظرية المعاصرة

جـــ– سيادة الفردية

حين تختفي الحكايات الكبرى وتنحل الأيدلوجيات تظهر الفرديـــة بشـــكل سافر ، وهذا بدوره يقتضي ويلائم ظهور قواعد سلوك جديدة حين يطرد المتعـــالي (المطلق) وتغيب الغائية يمهد الطريق ليتخذ المرء ذاته قيمة عليا وتسود الفردية.

وعلينا منذ البداية تحديد معنى الفردية في العصر الحـــالي ، حيـث يمكـن التمييز بين نوعين أو شكلين للفردية . فالفردية في مرحلتها الأولى ، فردية فتيـــة تعتز بالفرد مقابل كل السلطات وقدرته اللامحدودة على تحقيق غاياته فـــي بنـاء المجتمع وتقدم العلم وتطور الصناعة ، تلك فردية القرن التاسع عشر التي بدت في شكل ، تقدم ، غزو ، إنطلاق من أسر مختلف أشكال السلطة ، إنها على ما يقـول نيتشه "نوع من إرادة القوة" يتحرر فيها الفرد من قيد المجتمع ، سواء الدولـــة ، أو الكنيسة .

وتختلف الفردية الحالية عن فردية القرن التاسع عشر ، فهي لا تشير إلـــى انتصار الفرد على القواعد الإلزامية ، بل تعبر عن أفراد متمرديـــن علـى كـل الأنظمة والقواعد وشتى الإلزامات ، تعبر عن الرغبة في المتعـــة اللامتناهيـة ، المتع النرجسية ، إنها تعبر عن قيم الاستمتاع ، الإباحيات ، الخصائص المزاجيـة الجامحة ، تلك فردية عصر ما بعد الحداثة ، لقد انتهت المثــل العليـا ، وغـاب الإيمان بالأيدلوجيات وفقد المقدس ، ولم تبق إلا النرجسية . هنـا تطـرح أسـئلة عديدة عن الأخلاق النظرية . فإذا كانت الفردية المعاصرة بـدل مـن أن تصبـح فضيلة واستقلالا ذاتيا صارت تدل على اللاحساسية "الاسلوب البارد" هنا يطـــرح على الفيلسوف السؤال التالي : ما الذي يستطيع أن يكون مصدر قبول كلـــي فـي مجتمعاتنا المعاصرة المتقدمة؟ هل يمكن للأفراد النرجسيين ، البشـــر المجوفيـن العثور من جديد على أخلاق نظرية عامة تصلح للبشرية ككل ؟ فإذا كـــانت هـذه الفردية تميز حداثتنا المتقدمة وصارت المجتمعات غبار لانهائي مـــن النراجسـة فكيف يكون للأخلاق النظرية مبدأ يتصف بصلاحية كلية ؟ هنـــا تـأتي إجابـات الفلاسفة المعاصرين والتي تتمثل إجابتهم على هذا السؤال في التأكيد على الحوار والاتصال. علينا إيجاد أخلاق نظرية تواصلية كما لدى هبرماس Habermas (٩)

وكارل ــ أتوأبل K- otto Apel أخلاق نظرية للمسئولية ، هــانز ليونـــاس ، ذات أساس عقلي يتيح لها السيطرة الكاملة على الأشكال الثقافية المعاصرة ..

ومن هنا يمكن القول أن السعي لإيجاد أساس للأخلاق النظرية يشـــكل ردا على أندفاعات عصرنا الفردية الحامية ، للانتقال من المبعثر والجزئي والذاتي إلى الأمر الكلي ، هذا هو الطريق لتشكيل الأخلاق النظرية المعاصرة .

د- تطور العلم والتكنولوجيا .

أن العلم الذي كان مصدر تقدم الإنسان ورفاهيته وأمانه ، والذي اســـتطاع الإنسان من خلاله أن يجد الحلول لمشاكله صار مشكلة ، حيث تحول من أداة فـــي يد الإنسان إلى معبود يخضع له. وكما أشار كل من بول ريكور وهانز يونـــاس ، صارت العلوم والتقنيات الحديثة تثير الخوف . فالتكنولوجيا الحديثة التي زادت من قدرات الإنسان زيادة ضخمة بحيث تحول من خالق هذه التقنيات إلى موضوع لـــها . فالعلم اليوم صار غاية الخطورة، فالإنسان ينزع إلى التجريب والتجديد لا فـــي الطبيعة الخارجية فقط بل في الكيان الإنساني (الهندسة الوراثية ــ الاستنســـاخ) ، فالمنطقة التي كانت ممتنعة على ســـلطان الإنســـان تتدخـل فيـــها الأن التقنيـة الإنسانية.(١٠) ينقلب كل شئ كما تقول جاكلين روس إلى تهديد ويدعو إلى صياغة أخلاق نظرية ، سواء في ذلك التقنيـــات الحياتيـــة أو الطاقـــة النوويـــة وتقنيـــات الاتصال، وعندما يهدد خطر العلم الإنسان ، تصبح التفاؤلات القديمة بالية وحيـــن يحقق العلم أحيانا ــ أعظم الشرور ، تستلزم هذه الأخطار أخلاقا نظرية جديـــدة. (١١)

أن التقنية ليست مجرد أداة ، ليست زيادة للقدرة البشرية ، بل هـــي عـــالم حقيقي . وينتج عن ذلك أن التكنولوجيا تمثل تنظيما عاما للعالم . هنا تصبـــح أراء

هيدجر للتكنولوجيا مبررة ، حيث تعبر التقنية عن فراغ انطولوجي، وبالتالي فهي تدعو إلى إعادة التفكير في صياغة الأخلاق النظرية حول مبادئ جديدة ونظرية جديدة عن المسؤولية.(١٢)

إن العوامل السابقة ، العدمية والفراغ الروحي ، نهاية المنظومات الكبرى وموت الأيدلوجيات ، إنبثاق الفرد الخاص والسيادة اللامتناهية للمتع الحسية ، التقنيات الجديدة. تقود إلى التحول في الوجدان الأخلاقي ومبادئ المجتمع المعيارية . هنا حين يسود الفراغ الروحي ويفقد التعالي ، تظهر الأخلاق النظرية الجديدة بطبيعتها المزدوجة ، بصفاتها جملة قواعد وواجبات ، وأيضا بوصفها فلسفة أخلاق ، أسس ما وراءالأخلاق وبصفتها أخلاق نظرية تطبيقية .

**والسؤال الحاسم هو كيف يمكن في عالم توقف عن الرجوع إلى غايات وفقد كل أساس إلهي عن تقديم صياغة للأخلاق النظرية ، إن نشكل مفاهيم ومبادئ قيمية جديدة ، كيف نبتكر أخلاقا نظرية جديدة؟**

يقول جاك مونود J.Monod :"لا يقدر أي مجتمع على أن يبقى دون قانون أخلاقي يستند إلى قيم تفهمها أغلبية أعضائه وتقبلها وتحترمها . لم يبق لدينا أي شئ من ذلك . هل تستطيع المجتمعات الحديثة السيطرة ، سيطرة لا محددة على القدرات النزوانية التي تقدمها لنا معطيات العلم على معيار إنسانية مبهمة مصبوغة بنوع من مطالب استمتاع متفائل مادي النزعة ؟ (مونود : العلم وقيمه في كتاب لاركوفرت من أجل أخلاق نظرية للمعرفة)" . وتعلق جاكلين روس : "إن هذه العبارات الصادرة ١٩٨٠ تومي لنا بالتفكير في الأخلاق النظرية اليوم ، التفكير في القانون الأخلاقي وفي تأسيس ما وراءالأخلاق . وتذكر الأسئلة الثلاث الكبرى التي قدمها كانط Kant في نقد العقل : ماذا يمكن أن أعرف ؟ ماذا يجب

أن أعمل ؟ ماذا أمل ؟ فكيف يمكن أن نجيب بعد مائتي عام على السؤال الثاني ؟ كيف نفكر اليوم في الواجب ؟ كيف نعيد صياغته في حدود ملائمة تتفق مع عصرنا ، على نحو يحل توا ترنا التي لا تطاق؟ (١٣)

## [٢] مبادئ الفكر الأخلاقي المعاصر

تعني كلمة المبدأ وهي من اللاتينية Principium ما يصل إليه الفكر في نهاية التحليل وما يعده بداية التفسير . والسؤال الأن عن مبادئ الفكر الأخلاقي المعاصر ، حيث لايمكن وجود أخلاق نظرية دون مجموعة مبادئ تستند إليها ، وعلى هذا علينا أن نبحث في المبادئ التي تحكم الأخلاق النظرية المعاصرة من حيث دلالتها المزدوجة التي أشرنا إليها، سواء في الأخلاق النظرية أو في الأخلاق النظرية التطبيقية ، ويمكن أن نجد ثلاث أنواع من المبادئ الأخلاقية :

**الأول:** والأهم والذي علينا التأكيد عليه هو الفاعل الحر المستقل وهو مبدأ أساسي في الأخلاق إلا أنه شهد تقهقرا جزئيا.

**والنوع الثاني :** تجديد لمجموعة من المبادئ التقليدية مثل الدين ، الجهد ، الواقع ، المسؤولية ، الحرية ، التفرد والاختلاف ، الثقافة الجمالية الذاتية ، احترام الحياة .

**والنوع الثالث :** مبادئ جديدة قدمتها الفلسفة المعاصرة مثل : مبدأ التواصل . وسوف نتناول هذه الأنواع الثلاثة قبل بيان أهم النظريات المعاصرة في الفكر الأخلاقي .

أ – الفاعل الحر المستقل : وهو أحد المبادئ التي تنظم الفكر الفلسفي والأخلاقي كله ، النظرية التي تسعى لتحديد الغايات الحقيقية للحياة الإنسانية ، حيث تقوم الأخلاق والقيم على نموذج الفاعل المستقل استقلالا ذاتيا ، والمسؤول الذي يحدد لنفسه بنفسه قوانينه الخاصة دون الرجوع إلى سلطة خارجية . وهو الذي يحكم الأخلاق والأخلاق النظرية ، وينظر إليه من حيث هو مسؤول عن ذاته وافعاله كل المسؤولية بوصفه حرا . وهذا المبدأ يسبغ كل الأخلاق الحديثة. نجد ذلك لدى : ديكارت وكانط وسارتر . لقد تناولنا من قبل الأخلاق الديكارتية . وتوقفنا عند حديثه عن الكرم بوصفه عاطفة السلوك الحر عن طريق الإرادة .[١٤]

وعند كانط الإرادة تهب نفسها قانونها ، فالقانون الأخلاق لا يأتي من سلطة خارجية بل من الإنسان نفسه ، الذي يعد مواطنا وملكا في مملكة العقلاء ، وهو مصدر القانون الأخلاقي ؛ فالقانون الذي تخضع له الإرادة الأخلاقية يصدر عن الإرادة نفسها[١٥]ونجد نفس المبدأ في الفلسفة الوجودية ، خاصة لدى سارتر ، فالإنسان هو فعل حر مسئول: إن ما هو لذاته ، قادر على أن يهب معنى لكل وضع حتى الوضع اللاإنساني ، وهو يجد نفسه في كل المسؤولية ولا يوجد عذر يتيح له الافلات من هذه المسؤولية اللانهائية .

ان هذا المبدأ المتعلق بالوعي ، بالاستقلال الذاتي ، والمسؤول المطلق الحر والمبدع للقيم ، تلاشي وتقهقر جزئيا في العصر الحالي . ويرجع ذلك إلى فترة الخمسينات من القرن العشرين ، حيث نشأت البنيوية على أنقاض الفلسفة الوجودية ، فقد غابت الذات وظهر النسق والبنية وتحدث فلاسفة ما بعد الحداثة عن "موت الإنسان" . إن غياب الذات الإنسانية ، الفاعل الأخلاقي في إطار الفلسفة البنيوية وما بعد البنيوية يشكل عاملا مقوما للأخلاق النظرية المعاصرة وتحولاتها . فبينما

تميل فلسفة الفاعل إلى تعريف الإنسان بأنه فرد حر مسؤول مانحا الأشياء معنى ، تؤكد البنيوية على النماذج المجردة وأولوية البنية بالنسبة للفاعل المسؤول . وبدلا من أن يكون الوعي والفاعل واهبي المعنى والمعقولية ، نجد أن القواعد والمنظومات والعلاقات هي التي تقدم النسق الحقيقي حيث يختفي الفاعلون . نجد ذلك لدى ميشيل فوكو M.Foucoult الذي يتساءل عن الفاعل ونشأته وكذلك عن إنحلاله وتلاشيه كما في "الكلمات والأشياء" فالفاعل عنده يدل على شكل خالص ، وهو متحول مدرك لتحولاته أو تقهقراته . ونفس الأمر نجده في كتابه "حفريات المعرفة". وترى جاكلين روس أن موقف فوكو ليس بهذا التبسيط ، أن تقهقر الفاعل لا يمكن إلا أن يكون تقهقرا جزئيا . ومحدودا. وتستشهد بكتابه "الاهتمام بالذات" حيث يعني فوكو بالفاعل ، كما ينظر إليه في العصر اليوناني ــ الروماني ، فاعل قادر على بلوغ الاكتفاء الذاتي والسيطرة على أهوائه :"إن الفاعل بوصفه علاقة ناجزة مع الذات" يظل إذن نموذجا ينم عن الفكر الأخلاقي النظري الأخير لفوكو" وهذا ما يؤكده فوكو نفسه في مقابلة مع شارحي فلسفته هـ . دريفوس ، ب. رابينوف في مقابلة حول جهوده في التحليل الجينالوجي للأخلاق .

ونجد لدى جيل دولوز G.Deleuze في كتابه اختلاف وتكرار موقفا مشابها ، حيث يقدم رؤية عن الواقع بوصفا حقلا خلوا من الفاعل ومن الفردية الشخصية . فالفكر المعاصر يحملنا نحو عالم طرد منه الفاعل .[٦٠]

إن غياب الفاعل الأخلاقي يظهر حيا في التقاليد الفلسفية ويظهر من جديد باستمرار، فلا يمكن أن نجد ابتعادا وغيابا دائما للفاعل والوعي ،أنهما قد يخلعان عن عرشهما أحيانا ، لكن يظلان في معظم الأحيان في حقل الأخلاق المعاصرة .

## ب- تجدد المبادئ التقليدية للأخلاق .

يمكن القول أن الفكر الأخلاقي المعاصر لا يمكن أن ينفصل انفصالا تاماً عن المبادئ الأخلاقية التقليدية في تاريخ الفكر البشري ، فهو يعيد النظر فيها ويشكلها من جديد على أسس تتفق مع مشكلات واقعنا . فلا يمكن أن توجد قطيعة بين الأخلاق المعاصرة وبين أصولها فهي في حوار مع التراث الأخلاقي الكلاسيكي ، والمبادئ الدينية ، ومبدأ القوة ، والجهد ، ومبادئ الواقع ، والمسؤولية ، والثقافة الجمالية الذاتية ، وسوف نشير في هذه الفقرة إلى كل مبدأ من هذه المبادئ بإيجاز على النحو التالي :

**المبدأ الديني** : علينا أن نشير منذ البداية إلى أن المبدأ الديني قد يصلح في إطار تقليدنا لتحديد الخير والشر ، ومع هذا فنحن لا نستطيع القول أنه أساس الأخلاق النظرية، فالأخلاق النظرية من حيث جوهرها ليست دينية مادامت تسعى أن تنتظم وفق صورة العقل وعلى ضوء المنطق ، إلا أنه على الرغم من ذلك فإن تأويل المعنى الديني ، قد يندمج في أخلاق نظرية ، ويقدم المبدأ الإلهي موضوعات مركزية للتفكير في مذاهب فلسفة الأخلاق . وعلى الرغم من التمييز بين الدين والأخلاق النظرية فإن من الممكن قيام صلات بينهما . حيث يمكن إيجاد رابطة تجمعهما ، ليس بمعنى إخضاع الأخلاق النظرية لمذهب ديني . ففي وسع الدين أن يقدم معطيات وأمثلة للتخلق كما يؤكد كانط ، لكن أساس الأخلاق النظرية ليس دينيا . فالعقل العملي مستقل عن كل معرفة دينية، ونستطيع أن نقدم مثالا على ذلك فلسفة ليفيناس E.Levinas ، الذي ينطلق من التقليد التلمودي والتوراة ويتخذ من الدين نقطة إلهام للأخلاق النظرية ومع هذا يظل عمله تحليلا فينومينولوجيا ، فهو لا يقيم الأخلاق على أساس ديني ، بل على تجربة الآخر ، على "فينومينولوجيا الوجه" . فالوجه من خلال الشفافية يجاوز كل قدرة بشرية من

حيث سموه وتعاليه ، يخبرنا في كتابه "الأخلاق النظرية واللانهائية" : "ما إن ينظر الأخر إليّ حتى أكون مسئولا عنه ، وعلى هـذا النحـو تنعقـد الصلـة بـالأخر كمسؤولية" ، فإذا كانت الأخلاق والأخلاق النظرية غير دينيتين وإذا لـم تؤسـس الأخلاق على مبدأ متعال ، فإن كلام الله مع ذلك يتجلى منقوشا في وجه القريـب" . فالأخلاق النظرية عند ليفينـاس تسـتند علـى تجربـة الأخـر وليـس علـى تجربة"المقدس"[١٧]

**مبدا الجهد والقوة :** يشير هذا المبدأ إلى الطاقة وقوة العمل والنشـاط والحركة المبدعة لتأكيد الحياة . ونستطيع أن نقدم أمثلة من تاريخ الأخلاق تؤكـد هذا المبدأ. ينطلق سبينوزا في كتاب "الأخلاق" من مذهبه في وحـدة الوجـود ، يواجهنا فيه مبدأ الجهد ، وسيضلع مبدأ قوة التأكيد المرتبط بالجسد والرغبة بـدور كبير في إطار مذهبه ، وهو يدل على ما يحاول به كل شئ بقدر توفـير هـذه القوة فيه أن يصون (يؤكد) وجوده، وبالتالي فإن هذه القوة التي تعد أساس كل شئ ، تكون مبدأ (نموذج) الأخلاق النظرية . ذلك أن الأخلاق عند سبينوزا لا تصـدر عن أية مبادئ متعالية موجهة ضد الحياة ولا من الأهواء الكئيبة ، وما يرتبط بـها من حقد ، لكن من قوة الحياة.[١٨]

نجد لدى نيتشه كذلك أن الفضيلة الحقيقية ، وهي طريق القيـم الجديـدة يسيرها مبدأ القوة ، إرادة القوة ، بوصفها طاقة سائدة ومسيطرة ، تسعى إلى مزيـد من القوة الفاعلة بصفتها ملكة مبدعة. يعود هذا المبدأ إلى الأخلاق المعاصرة عنـد عديد من الفلاسفة مثل جيل دولوز الذي اهتم اهتماما كبيرا بكـل مـن اسـبينوزا ونيتشه ، وكذلك لدى روبرت مزراحي Misrahi فبـدلا مـن مذاهـب التشـاؤم والمشروعات الطوباوية التي تضع المثل الأعلى تعود قوة الحياة إلى الأخلاق كمـا

يتضح من كتابه "السعادة" حيث يقول مزراحي: "لابد لكل تفكير ، وكل عمل من منطلق ، وذلك ليس كمطلب منهجي فقط ، بل كواقع فعلي.. وهذا المنطلق أو المبدأ بدلا من أن يكون منهجيا وتأمليا ، هو أولا وبصورة أصلية شئ وجودي. إنه نوع من الرغبة ، إن رغبة الفرح ، مسألة أساسية في تجربتنا ، تستوي في ذلك حال المتعة أو حال الرضا و أو حالتهما معا .. فإذا كانت رغبة الفرح الأساسي الأصلي للوجود والفكر على قدر سواء . فإن الحياة الحقيقية ستتحدد بها . هذا الفرح هو قوة الجسد والحياة وهو وحدة القادر على الفعل.[١٩]

مبدأ الواقع : مقابل اسبينوزا ونيتشه نجد شوبنهور Schopenhauer يضيف لنا بفلسفته مبدأ أخر صادر عن الألم والشر الذي ينبع من الوجود . ويرى أن علينا قبول بعض الجوانب القاسية والاعتراف بها . ويمكن أن نطلق عليه مبدأ الواقع . ونجد لدى كلمنت روسه Cl.Rasset متابعة لما نجده عند شوبنهور من القول بـ مبدأ القسوة، الذي رأى فيه شكل من أشكال الواقع . إن الواقع لا يرحم ومن المناسب عدم التغافل عن هذه القسوة. إن هذا المبدأ يعني القدرة على قبول الواقع المدرك منظور إليه من جوانبه المؤلمة والمفجعة .

مبدأ المسؤولية : وهو مبدأ قديم نجده لدى أفلاطون في كتاب الجمهورية حيث يؤكد في الكتاب العاشر أن كل إنسان مسؤول عن اختياره أما الألهة فلا دخل لها[٢٠] . وهو مبدأ نجده ساريا في الفلسفة حتى الوجودية المعاصرة ، خاصة لدى سارتر كما ذكرنا من قبل. والمسئولية في الفكر الأخلاقي المعاصر أساس في فلسفة هانز يوناس ، لقد صارت تمتد إلى حد بعيد جدا في المستقبل ، فمسئوليتنا تتجه إلى أعمالنا الماضية التي ينبغي علينا الاضطلاع بها من جهة ثم إلى عالمنا القريب ، كما تتجه نحو المستقبل .

ثمة تحول جذري لنظرية المسئولية لدى "يوناس" في كتابه الـذي يحمـل نفس الأسم "مبدأ المسئولية" يتناول المسئولية في الأخلاق المعاصرة فـي الزمـان وليس الأبدية. وتظهر بوصفها حفاظا على الحياة في المستقبل.(٢١)

ويرى جيل ليبوفتسكى G. Lipovetsky فى كتابه " غروب الواجـب " ان فكرة المسؤولية التامة لا يمكن ان تكون غير مؤلمة ، فالعمل وفقاً لها عملاً شـاقاً ومؤلماً. " ان مبدأ المسؤولية يبدو على أنه عين روح الثقافة ما بعد الأخلاقية. فـإذا امتنع فصل نداءات المسؤولية عن تقديم فكرة الالزام الأخلاقى كانت سـمة هـذه النداءات المميزة هى أنها لن تدعو فى أى مكان إلى تضحية الذات علـى مذابـح المثل العليا ". (٢٢)

مبدأ الحرية والمساواة : والمقصود هنا ليس الحرية الميتافيزيقيـة ، بل حرية القدرة على الفعل ، بما تنطوى عليه من حريات متعددة ، حرية التعبير ، حرية الاستمتاع بالملكية فى حماية القوانين دون الخضوع لقسر الغـير . ويمكـن القول إن مبدأ الحرية يلقى الإعراب عنه فى الفلسفة الأخلاقية النظرية والسياسـية المعاصرة مع مبدأ المساواة ، وهذا المبدأ المزدوج هو نفس المبدأ المعروف : لكل إنسان حق متساو فى أوسع جملة من الحريات الأساسـية ، فالحريـات متسـاوية للجميع والفكر الأخلاقى النظرى المعاصر بتأكيده الحق فى الحريـات الاساسـية يتفق والجهود النشطة لجماعات حقوق الانسان ، ويرجع إلى جهود الفلاسفة فـى تأكيد هذا الحق مثلما نجد لدى اسبينوزا فى "رسالة فى اللاهوت والسياسة" والـذى يؤكد أن العدالة تعتبر المواطنون متساوين ، وتصون بالتساوى حـق كـل واحـد منهم.(٢٣) و الأمر نفسه فعله روسو Raumeou فى كتابه "العقد الاجتماعي" الـذى يؤكد فكرة المشاركة المتساوية فى الحقوق الأساسية بفضل تأثير العقـد والحيـاة

الاجتماعية .

وقد أستمر هذا المبدأ وتطور وأعيدت صياغته لدى جون رولـز J. Rowls الذي تناول في أعماله مبدأ العدالة . الحرية السياسية . حرية التعبير ، حرية الفكر ، حرية التعبير ، حرية الشخص . يقول في كتابه "نظريـــة العدالـــة" "ينبغـــي أن يكون لكل شخص حق متساو في المنظومة الأوسع للحريات الأساســـية للجميـــع ، وأن يكون هذا الحق متسق مع المنظومة ذاتها للآخرين " . أن رولز فى تحليلـه للعدالة لا يفصل بين الأخلاق والسياسة فالعدالة لا تنفصل عن كلاهما.(٢٤)

**مبدأ الأختلاف : وهو المبدأ القـــائل بوجـــود قبـــول أنـــواع التفـــاوت الاجتماعية والاقتصادية ، والإختلافات شريطة أن تكون لصالح الاقـــل حظـــا ، وأنها تكفل لهؤلاء وضعاً مرضياً . أن أنواع التفاوت ينظم لصالح كل فـــرد . ان القول بالاختلاف مبدأ سائد فى الفلسفة المعاصرة (٢٥)، وقد اسهم رولز فى التـــأكيد على الأختلاف فى مجال السياسة والأخلاق . يرى رولز إن من الواجب توزيـــع المنافع على نحو يفيد منه الاقلون حظا، وهو مبدأ يصحح فى آن واحـــد مبـــادئ الليبيرالية ومبادئ الاشتراكية (٢٦)، انه يتوسط بين تقليدين . طالما ان رولز يقـــول إن بعض أنواع التفاوت أمر مقبول عندما تفيد الاقلين شأن .**

**ويمكن ان نستنتج من تفاعل المبدأين السابق والحالى ، المساواة والاختـــلاف ان هناك لدى رولز اهتماماً بالانصاف ، مراعاة للتفاوت . إن الفكـــر الاخلاقـــي السياسى يقدم هنا للحداثة مبدأ عدالة حيث يصحح الإنصاف تجرد القانون .**

مبدأ الثقافة الجمالية الذاتية : يرجع مبدأ الثقافة الجمالية الذاتية إلـــى العصر اليونانى ، حيث تؤلف الأخلاق النظرية وعلم الجمال شيئاً واحداً . الخـــير

والجميل يتحدا سوياً بحسب العبارة اليونانية Kalonkathon ، الذى يؤكد امـــتزاج وارتباط القيم الجمالية والقيم الأخلاقية ، فالأخلاق النظرية وعلم الجمال يتوافقـــان ويتضمن احداهما الأخر ضمن وحدة الثقافة والمعرفة .

توارات فكرة تطبيق الانسان القيم الجمالية على حياته الخاصة فـــي العصـــر الوسيط ، ثم وجدت فى عصر النهضة ونجدها فى القرن التاسع عشر لدى أوســـكار وايلد O. Leliate وفى الفلسفة و الاخلاق النظرية المعاصرة لدى ميشيل فوكو ، الذى يعود فى ذلك التصور إلى العصر اليونانى القديم . وقد كتب هـــ . دريفـوس ، وب. رابينوف فى كتابهما " فوكو : مسيرة فلسفية" أن الهدف الاساسى الذى ترمى إليه هـذه الأخلاق كان من نوع جمالى . أولا هذا النوع من الأخـــلاق كـــان مشـــكلة أختيـــار شخصي فحسب . ثم إنه كان وقفا على حياة عدد قليل من الناس ... وان سبب هـــذا الاختيار كان ارادة تحقيق حياة جميلة ، وان يترك للاخرين ذكرى عيـــش جميـــل، الامر الذى كان يشغل بال القدماء اكثر ، إنما هو تكوين ضرب من الأخـــلاق التـــى تشكل جمال الوجود"[٢٧] . لقد عاد هذا المبدأ اليونانى إلى الحياة فى الأخلاق النظريـــة المعاصرة نتيجة أسباب متشابكة منها إن فكرة علاقة الدين والأخلاق النظرية تميـــل إلى التلاشى ، وأننا نرفض منظومة شرعية تتدخل فى حياتنا الأخلاقية ، الشخصية ، والمبدأ الجمالى يقدم لنا حلاً فى مجتمع يكف فيه القانون عن تقييد الفرد .

مبدأ التحديد الذاتى وإحترام الحياة : وهما من المبادئ التى تتيح لنا أن ندرك على نحو افضل منطقات جديدة للأخلاق الحياتية (الحيويـــة) فـــهما يســـودان الدراسة التى تدور حول قضايا الأخلاق النظرية التى يطرحها تقدم الطب والبيولوجيا

أ. مبدأ التحديد الذاتى للفاعل القادر فى مجال الطب ، وهـــو اســـم جديد لمبدأ الاستقلال الذاتى والذى لم يتلاشى ، لانه يظهر فـــى " البيواثيكـــا "

وفكرة الموافقة الذاتية المستقلة ، التحديد الذاتي ، تحيل إلى احترام الشخص ، وهو أحد أسس "البيواثيكا" ينبغي ان يكون احترام الحياة محدداً بشكل صارم ، وان يحظى بقبول فلسفي بالمعنى الصحيح . ان احترام الحياة لا يعني الرجوع إلى مجرد ذات بيولوجية ، بل هو أخذ كيفية الحياة بعين الاعتبار ، الحياة كما يجب ان يحياها الشخص .(٢٨)

علينا ان نشير إلى أن احترام الحياة من حيث كونها حياة مبدأ قديم في البشرية لدى كل الشعوب والديانات والفلسفات ، حيث نجده حاضراً في الفلسفة الهندية القديمة وفي التقاليد اليهودية المسيحية ، الا ان احترام الجسد الحي ، الوجود المشخص ، الكائن العضوي الذي يتصف بانتمائه إلى مصير يرسخ في المسيحية ، وفي الفكر الحديث ، في القرن الثامن عشر لدى كانط والتاسع عشر عند بردون .

الا ان مانريد ان نؤكد عليه هو أن الأخلاق الحياتية Bioethique المتعلقة بكرامة الانسان ، هي اعلى إلى ما لانهاية من مجرد الحياة . تعود إلى الفكرة الكانطية بإن الانسان غاية في ذاته ، ويمكن صياغته على النحو التالي ، إعمل على نحو أن يخضع نظام الحياة للشخص (٢٩).

يتضح لنا مما سبق ان ابداع الأخلاق النظرية أو التطبيقية يقتض تجديد مبادئ قديمة ، إلا انها حاضرة احيانا في الديانات أو الأخلاق التقليدية . الا ان هذا لا يعني أن الأخلاق النظرية المعاصرة تقتصر على إعادة إقامة مفهومات أو قضايا قديمة ، وانها عاجزة ، على هذا النحو عن تقديم ملاحظات عن الماضي . الا ان هذا المبادئ القديمة وجدت طريقها في فلسفات جديد على يد يوناس ، ليفيناس ، فوكو ، رولز . J. Rowls ان الأخلاق المعاصرة ، وهي تتخطى أنواع

اليقين التقليدية ، تندفع فى مخاطرة لا محدودة إذ تدمج بعض منجـــزات المـــاضى التقليدية ، تعتنق التراث الثقافى الذى لولاه لخسر مشروع الأخلاق النظرية قوامـــه كله . بمعنى إننا يمكننا القول والتأكيد على ان ذاكرة التقاليد تنصهر فى مغـــــامرة الأخلاق النظرية الجديدة .

## مبدأ جديد : النشاط التواصلى .

**ونجد هذا المبدأ لدى هابرماس الذى يمثـــل الجيـــل الثـــانى مـــن مدرســـة فرنكفورت وهو التواصلية ، ويمكن ان نعود باسس هذا المبدأ الجديد ، إلى تصـــور العقلانية والخطاب على نحو ما وجدت من فتجنشتين إلى اوستن. ومفهوم الاتصال ، مفهوم حديث ، وهو يشغل منزلة كبرى فى الفكر المعاصر . ويدل فى إطـــــاره العام معنى عام جداً على ذلك التبادل بالاشارات أو الرسائل الـــذى يجـــرى بيـــن شخص و أخر ، أو بين جماعة وأخرى . والتفكير ايضاً اتصال ، و النظر العقلـــى يعود إلى مبدأ الاتصال واللغة .**

وتجد الأخلاق المعاصرة في اللغة والتفاهم المشترك والحوار ـــ كما لـــدى هابرماس أساس الأخلاق ـــ ما دام التواصل يقدم نموذج للتخلق ، حريص علـــى أن يعمل عبر الحوار القائم على الاحترام المتبادل وغياب العنف ، لذا فإن المســألة الأولى التي ينبغي أن توجه الأخلاق النظرية ، هي العقلانية التواصلية التي تـهدف إلى تفاهم الفاعلين . حيث يظهر فيها الفعل العملي مرتبطا ارتباطا وثيقـــا بتحليـــل اللغة تحليلا فلسفيا يرتبط بالبحث اللساني .

ويمكن أن نرجع جذور التواصل أو الاتصال في فلسفة اللغة إلى الفيلسوف الألماني فريجه ، الذي ذهب إلى تقدم اللغة على الفكر . وأيضا لدى فتجنشتين المتأخر ، كما يظهر ليس في "رسالة منطقية فلسفية" بل في "بحوث فلسفية" حيث يهتم بألعاب اللغة ، ويرى أن ممارسة اللغة مصدر كل عقلانية وأيضا ، كما أشرنا لدى أوستن . إن أوستن عندما أعاد الممارسة اللغوية إلى سياق العمل فإنه فتح أيضا الفلسفة أمام الاتصال ، ونجد كل ذلك قد أدمج في الأخلاق النظرية عند هابرماس .

يجمع هابرماس الأخلاق والتواصل ، فالعقل التواصلي بوصفه قدرة بين الأشخاص تعمل وفق قواعد حيادية ، هو ما يسود عمل هابرماس ، فهو يرجع إلى معايير التعميم الكلي للخطاب الذي يتيح بلوغ مجال الأخلاق النظرية ، وسوف يتضح ذلك لنا بالتفصيل حين نتناول النظريات الأخلاقية التي قدمها الفلاسفة المعاصرين في الفقرة التالية.

## ثانيا : نظريات الأخلاق المعاصرة.

سوف نتناول في هذه الفقرة عدد من المذاهب التي قدمها الفلاسفة المعاصرين مثل: مذهب الرغبة عند جيل دولوز ، والسعادة عند مزراحي ، والأخلاق النظرية للتعالي عند لفيناس ، وأخلاق الحوار عند كارل — أوتوابل ، وأخلاق التواصل عند هابرماس ، وأخلاق الحضارة التقنية عند هانز يوناس ، وأخلاق الجمال عند ميشيل فوكو ، وأخلاق العدالة والإنصاف عند جون رولز .

١- مذهب الرغبة والسعادة :

يمكن تناول ما قدمه دولوز ومزراحي تحت عنوان مشترك هو أخلاق المعطى ، فهي لا تتأسس بالانطلاق من مرجعية مثل أعلى كلي وراء هذا العالم ، بل تنبع داخل هذا العالم ، في قلب ما هو معطى لنا هنا والآن ، نحن بإزاء عودة عن المتعال والمقدس شطر الرغبة والسعادة والفرح والواقع حيث تترسخ قيمنا ومعاييرنا الأخلاقية.

لقد كان دولوز في كتاباته الأولى يهتم بمفهوم الرغبة اهتماما خاصا ولكن لقاءه بالمحلل النفسي فيلكس جاتاري بعد أحداث مايو ١٩٦٨ في فرنسا جعل فكره يخرج من الإطار الفلسفي التأملي إلى مناطق جديدة أكثر عينية كالتحليل النفسي والسياسة.

يعتبر دولوز وجاتاري في كتابهما (ضد أوديب ) أن التحليل النفسي الفرويدي ليس إلا وسيلة في يد الرأسمالية فهو عبارة عن عملية ملاحقة للرغبة من أجل السيطرة عليها والتحكم فيها وتتجلى عملية تدعيم التحليل النفسي للرأسمالية في مجموعة من التعريفات والإجراءات التي يتناول من خلالها مفهوم الرغبة : يتبنى التحليل النفسي تعريف أفلاطون للرغبة باعتبارها فقدان ولكنها في حقيقة الأمر من وجهة نظر دولوز إنتاج. ويجعل التحليل النفسي الرغبة مرتبطة بالجنس فقط كما يجعل اللذة هي هدف الرغبة وغايتها بحيث يكون الحصول على اللذة تخلصا من الرغبة القائم على تعميم عقدة أوديب وبالتالي يقوم بتهميش الدور الأكبر للمجتمع في عملية خلق الرغبة ودور المجتمع في عملية الكبت.انور مغيث : سياسات الرغبة ( اوراق فلسفية ) .

وقد وصلت عملية التضامن بين التحليل النفسي والرأسمالية لمواجهة

الرغبة وتشويهها وحصرها إلى أن أصبحت "أريكة المحلل النفسي هـي المكـان الوحيد لمواجهة الواقع، هي الأرض الأخيرة للإنسان الأوربي في عالم اليوم.

أن الاختلاف بين دولوز والتحليل النفسـي يظـهر فـي تصـور الرغبـة (ص١٥٥) أن فرويد اكتشف الرغبة ومنطق تشـكلها وتولدهـا وأنـها الليبيـدو ،الادينامو الذى ينشط داخل الإنسان وينتج مختلف الرغبات والتعلقات والارتبطـات النفسية. ولكنه عمل على تغريب الرغبة عندما سجنها في حدود ضيقة هي حـدود الأسرة وتفاعلاتها النفسية (عقدة أوديب). وقد انتقد مؤلفا (ضد أوديـب) تصـور التحليل النفسي للرغبة وتوسعا في فهمها حيث صارت مجـالا اجتماعيـا لتوليـد الهذيانات وخلق الأوهام موضحين أن اللاشعور (مسكن الرغبة) ليس ملكية خاصة بالاسرة وإنما هو مجال مشترك بين الناس

أن (ضد أوديب) أقرب إلى أن يكون مراجعة وتعديلا على التحليل النفسـي الفرويدي، وذلك لتشابهات عديدة بينه وبين أعمال ماركيوز في التحليل النفسـي مثل (أيروس والحضارة) كما كتب اشرف منصور في العدد الرابـع مـن اوراق فلسفية (٦٩) فالعملان يشتركا في نظرتهما للفرد موضوع القمع فـي الحضـارة المعاصرة. ومؤلفي العملين يريدون أن يتوصلوا إلى مفهوم مختلف عن الـذات أو الشخص ليتفادوا التشخيص القمعي الاستعلائي للفرد عند فرويد (ص٧١)

ينقسم (ضد أوديب) إلى جزأين ، الأول يتعلق بنقد مفهوم عقدة أوديب الـذي استخدمته مدرسة التحليل النفسي ، والجزء الثاني يتعلق بدراسة النظام الرأسـمالي وعلاقته بالفصام Schizophrenie لقد هاجما اختزال فرويد للرغبة وحصرها فـي نطاق الأسرة (عقدة أوديب) ودعا إلى النظرة إلى الرغبة نظرة أوسع وأعـم مـن حيث كونها تسري من جهة في الجسد الاجتماعي بأكمله ومن حيث كونها تعـبر

جسد الفرد الواحد بأكمله ، فالحقل الاجتماعي بمجمله مجال لتجلي الرغبة من حيث هي "سيولات آلية".

يعتبر (أوديب مضادا) كما اشار صايم حكيم في دراسته ميلاد الرغبة – أول عمل نظري يستوحي مبادئ حركة مايو ١٩٦٨ . ويرى البعض – كما يقول – أن ما حدث من تغير جذري أثناء أحداث مايو ١٩٦٨ لم يكن هدفه استبدال نظام سياسي بنظام سياسي أخر وإنما هو البحث عن الرغبة البديلة عن رغبة لمجتمع اجتماعي، حيث تكتشف علاقات جديدة بين الناس ، رغبة قوية تزعزع صرح الاستعمار والاستغلال والاستلاب والظلم الذي أرغب الناس بصورة مهولة شكلته تركيبته الضخمة سواء كانت قريبة أو بعيدة عن السلطة .وبإمكان الرغبة وحدها أن تعيد من جديد الأمل لهؤلاء وتجعلهم من جديد مقموعون بـإرادة القوة التي هي إرادة الحياة.

كان النقص هو قوام الرغبة ، وما الرغبة سوى هذا النقص لذا تفسر أننا نطلب وهذا الطلب لا يمكن سوى أن يختص وأن يحدث ذلك إلا عندما ننتقل من الرغبة إلى اللذة (أنا ناقصة) الذات المنقوصة هو ذا كوجيتو النقص الذي مثله مفهوم الرغبة في التقليد الفلسفي الكلاسيكي منذ أفلاطون حيث الانتماء إلى النقص تجلى بصورة واضحة مع تأكيد النفي ورفض الحياة التي عكستها الإرادة الارتكاسية في المادية حيث كانت الرغبة تمثل النقص عند أفلاطون (مجلة الجمعية الفلسفية المصرية ، العدد ١٤ص.٢٧٩)

تظهر الرغبة عند دولوز وجاتاري Guattarri على أنها أساس الأخلاق والسلوك، فهي قوة مبدعة للقيم ، نتاج للواقع ، حيث تتخذ السيالات الحيوية عبر الرغبة طريقها نحو الحكمة دون الانفصال عن قدرة جسدنا على الفعل . فمن أجل

تأسيس الأخلاق النظرية علينا البدء بتصور الرغبة لا باعتبارها نقص كما كان يتصور أفلاطون ، في محاورة المأدبة على سبيل المثال ، حيث تصور الرغبة على انها نقص وعدم كمال ، فالإنسان يسعى إلى ما ينقصه للوصول إلى الوحدة المفقودة . وهذا التصور أيضا نجده في المسيحية ونفس الأمر عند فرويد.

ومقابل ذلك تدل الرغبة عند اسبينوزا على عمل وابتكار وليس على نقص . وقد عاد كل من دولوز وجاتاري في "أوديبا – مضادا" ١٩٧٢ إلى إحياء هذا المفهوم ، فبدلا من تصور الرغبة نقصا نجدها تفيض بالحياة ، إنها إبداع ووسيلة للحكمة ، فالرغبة والجسد ، قوى إيجابية تتيح لنا بلوغ الفرح والسعادة هي إبداع يقوم بعيدا عن الموت والشعور بالاثم، قوة لانهائية ، لا تتساوى باللذة . فإذا كانت اللذة سارة ، بل ولا غنى عنها فإنها تقطع مسيرة الرغبة ، توقفها ، إنها (اللذة) تعني توقف القوى المبدعة الحيوية ، الرغبة لا اللذة تدل على ظهور الأخلاق النظرية . ويمكن توضيح ذلك بعبارة موجزة ، هي اننا بالرغبة ، بالجسد ، بالفاعلية ننزع إلى القوة ، ليس باعتبارها منافسة وصراع ، بل بوصفها أبداع ، خلق قيم جديدة ، فالفاعل يبدع هذه القيم باعتناقه الحركية المبدعة ، حقيقة الرغبة تحرير السيالات الحيوية بعيد عن كل تصورات مثالية مجردة (٣٠).

إنطلاقا من اسبينوزا ونيتشه ، ومن الرغبة الإنسانية بوصفها إرادة قوة تظهر لدى دولوز أخلاق فرح نظرية ، قائمة على القوة والجهد . فنظرية الرغبة بعد تخليصها من مفهوم النقص ، تعود في أن واحد إلى الفرح والحكمة ، ضمن القوة والفعل ، الطاقة وتأكيد الجهد فلو كانت الرغبة نقص لكانت حزنا بينما هي على العكس ، فالقدرة التامة للرغبة كما لدى سبينوزا فضيلة وحكمة . ومن هنا يذهب دولوز وهو يحدثنا عن اسبينوزا إلى أن نقد الأخلاق النظرية ، هي إرادة

المرء أن يحيا حياته وليس إنقاذها ، تجربة الحد الأقصى من الفرح .

يكشف مفهوم تنظيم الرغبة باعتباره أداة مركزية لتنظيم التعدديـــات عـن اصالة فكر دولوز ، كما يخبرنا محمد ابكيرا في مجلة اوراق فلسفية العـدد( ٥) أن الرغبة مشبعة بإيجابية غير محددة من الطاقة والقدرة على التنظيم ، أنها امتـــلاء لدينامية خلق وتوليف، .. أنها انفتاح دائم الانفتاح ، أنها لا تفتقر مع ذلك إلـــى أي شئ. إن الرغبة لا يمكن أن تفتقد أي موضوع لكونها موضوع ذاتها . كما أنـها لا حد لها ، لكونها غاية ذاتها . محايثة تماما وجذرية للرغبـــة (ص. ١٥٦) ١- إن مسألة منع المتعة هي بالضرورة الدفع إلى الاعتقاد في وجودهـا . منـع المتعـة يستلزم أنها موجودة. هل المتعة موجودة برغم منها أم أنها منعدمة الوجود ؟ هـل هي ممكنة أم مستحيلة ؟

كتب محمد ابكير موضحا أن لاكان يحاول أن يتبرأ مـــن هـذا التنـاقض بإرجاعه إلى فرويد، ومع ذلك فالتناقض قائم. ولأن المنع أو القمع يضمن وجـــود المتعة ، يكفي رفع الممنوعات والحواجز التي يواجه بها "القمع" الرغبـــة تتحقـق (ص.١٥٧) وأن دولوز يلتقي مع لاكان حيث ينبغي التخلي عـن فكـرة الرغبـة ككناية على غياب وجود ، لكي تصبح إيجابية وتأكيدية وحقيقية.

يتخذ ناصيف نصار، في المقابل ، موقفا نقديا مضادا من تـــأكيد دولـوز وجاتاري على الرغبة حيث يرى أن التباعد عن مبدأ الحرية يبلغ أقصى درجاتـه ، في مجال تحقيق الرغبة ، حين تحتاج الرغبة كيان الفرد كلـه ، وتصبـح فلسـفة الرغبة فلسفة كيانية واحدية ، أي فلسفة تؤكد أن كيان الفرد يرجع كله إلـى مبـدأ واحد هو مبدأ الرغبة . وموقف صاحبا "أوديب مضادا" هو الا وجود الا للرغبـة وللاجتماعي ولا شئ غير ذلك . وهو ما يعني عنده أن الرغبة ليست موجودة فـي

الاستهلاك وحده ، بل في الاستهلاك والانتاج . من حيث هي لحظتان في عمليـــة واحدة تختصر كيان الفرد كله وتتطابق فيه "الماهية الإنسانية للطبيعـــة والماهيـــة الطبيعية للإنسان" وهو من هذا المنظار لا معنى للحديث عن حريـــة الفـــرد فـــي التعاطي مع رغباته لأن الرغبة هي المبدأ الوحيد الكامن والظاهر في كيان الفـــرد ونشاطه والفرد يصبح "ماكينة راغبـــة" (بـــاب الحريـــة ، دار الطليعـــة ٢٠٠٣.. ص١٢٠)

ورغم أن البعض يرى فيما قدمه دولوز نوعا من الإبـــهام ، والتمويـــه وأن كتاب "أوديب ــ مضادا" يمجد المتعة دون عراقيل . فإننا نجد في هذا القول تبسيط واختزال للأخلاق التوكيدية لدى دولوز ، فهو حين يعود إلى اسبينوزا ، وعندمـــا يدعونا أن نرى القوة المبدعة لهذه النزعة الرامية إلى الاستمرار في الكون ، فـإن ذلك شكل من النجاة ، من العلم العملي ، لقد علمنا اسبينوزا فيما تقـــول "روس" أن الجهد ملء وبذل قوة . إن الأخلاق النظرية هنا إدراك لذاتنا الحقيقية التـــي هـــي رغبة مبدعة ، الحياة في نماء متصل ، هذا ما يدعونا دولوز فـــي أثـــر ســـبينوزا ونيتشه إلى معرفته .

ما نجده لدى الوجودية من تناول للخبرات الأليمة المفجعـــة والعبثيـــة مـــن كيركيجارد، إلى سارتر ــ رغم الاختلافات بينهما ــ حيث تجربة القلـــق ووحـــدة الكائن أمام الامكانات اللانهائية ، الألم، الاضطراب واليأس ، يشعرنا أننـــا علـــى مسافة بعيدة من السعادة ، حتى الســـعادة التـــي تحدثنـــا عنـــها الأيديولوجيـــات واليوتوبيات هي سعادة مؤجلة ، حيث يبدو التاريخ على أنه مســـيرة نحـــو غايـــة هادفة بعيدة ، أنها لسعادة غريبة تلك التي تعدنا بها الأيديولوجيات واليوتوبيـــات ، أنها سعادة موت ، تجريد ، بؤس وفراغ ، أنها سعادة مثل أعلى ينســـجه الخيـــال

الجريح . وعلى هذا فإنه حين تغيب المنظومات الكبرى ويحل اللايقين في السياسة محل الأيديولوجيا وتتلاشى السعادة اليوتوبية ، يصبح من الجائز في هذه الحالـــة الحديث عن السعادة واتخاذها أساس أخلاق نظرية (٣١).

وهذا ما نجده لدى روبرت مزراحي في كتـــاب "الســعادة" ، صحيــح أن السعادة في الغالب تبدو فكرة فجة ، إلا أن من الواجـــب الانطـــلاق منـــها ، لأن السعادة والفكر التوكيدي هما مبدأ الأخلاق النظرية . لكن علينا أن نتذكر هنـــا أن نظرية السعادة في الأخلاق لها حضور في التراث الفلسفي، أنها غاية الأخـــلاق ، وهدف الحياة الإنسانية المستندة إلى العقل . وإذا كانت السعادة على هذه الصـــورة "الفاعلية الحرة البالغة الكمال" كما تذكرنا الفلسفة عند أرسطو السعادة هي الغايـــة القصوى للحياة . وتمتزج بالسعي للفضيلة . وهي السعادة = الخـــير الأقصـــى ، القاسم المشترك في المذاهب الأخلاقية اليونانية ، إذا كانت الســـعادة علـــى هـــذه الصورة ألا تكون أساس للأخلاق المعاصرة(٣٢) .

ويمكن القول إذا كان الفرح عند دولوز هو حركة فإن السعادة شمولية تحكم الوجود. وإذا كان الفرح لحظة فإنها تعني الوجود بأسره . إن مزراحـــي يتجـــاوز اللذة الفورية المباشرة ويهتم بهذا التطلع الذي ينظم الفاعل نفسه ويكون ذاتـــه فـــي حقل علاقات اجتماعية . فالسعادة بناء علاقات ، صلة جوهرية مع العـــالم ومـــع الأخر . إنها عاطفة شبه أنطولوجية ، هنا تصبح إدراك الـــذات مصالحـــها مـــع الوجود أنطولوجيا أتصالا مع حقيقة الأشياء . يقـــول مزراحـــي : "إذا كـــان الله (الكائن) موجودا فإنه سيكون الفرح ذاته ، ولأن الواقع البشري هو المقر الوحيـــد للفرح يمكن القول ــ مجازا ــ إن الضمير الإنساني أشبه بالإلهي منـــذ أن يبلـــغ الفرح ذاته"(٣٣).

إن أخلاق السعادة تمثل انتقالا إلى طراز جديد للوجود ، أنتقال إلى الغبطـة الكاملة . إلى إدراك ذاتنا الفاعلة ، هذا الجهد الذي هو قوة وحركة يتبين لنا علـى ضوء ما سبق أن مزراحي في "كتاب السعادة" يؤسس الأخلاق النظرية على أفكار اسبينوزا أكثر من مذهب السعادة عند القدماء.

## ٢- أخلاق التعالي الديني عند لفيناس

ويرى سان هند Sean Hand في الفصل الذي عقده على فلسـفة مـا بعـد الحداثة أن التأثير الرئيسي الذي بات واضحا في السنوات الأخيرة في فلسـفة مـا بعد الحداثة والنموذج الفعال للأساس الأخلاقي لمستقبل الفلسفة هو عمل ايمـانويل ليفيناس (١٩٠٨-١٩٩٥) ذلك من خلال تقديمه الفلسفة الظاهرياتية إلى فرنسا مما كان له تأثير في جيل من الفلاسفة في الفترة القريبة من الحرب العالمية الثانيـة . وإن كانت هذه المعرفة انطبعت بميراثه اليهودي ، الذي قاده باسـتمرار إلـى أن يتحدى النظرة إلى الوجود كمشروع عند هيدجر وتأكيده أنـه فقـط مـن خـلال المسئولية عن الشخص الأخر يكتسب الوجود الإنساني بالفعل معنـاه الجوهـري (مستقبل الفلسفة في القرن الواحد والعشرين ص. ١٥٦-١٥٧)

علينا الا يغيب عن أنظارنا ما تدين له به الفلسفة الفرنسية خاصة في فـترة الحرب العالمية الثانية . لقد شغل بالبحث سواء على الصعيد الفلسفي أو اليـهودي . خصص ليفيناس أعماله في وقت مـن الأوقـات لتعريـف المثقفيـن الفرنسـيين بظاهريات هوسرل . وقد اعترف جان بول سارتر فيمـا بعـد بأهميـة أعمـال وترجمات ليفيناس في تعريفه بهوسرل واكتشافه لفكره في باكورة أعماله "نظريـة الحدس في ظاهريات هوسرل" وهو في الرابعة والعشرين من العمر.

من خلال أعمال ايمانويل ليفيناس ــ كما كتبت كاميليا صبحي ــ نسـتطيع

أن نتبين محورين فكريين على نصوص دينية ، ومن ناحية أخرى هناك الكتابات الفلسفية للظاهرياتية التي تقف عند حد الوصف والتجربة المشتركة وتجدر الإشارة إلى أن ليفيناس لم يكن يجب أن يتم فصل أفكاره بشكل مبالغ فيه كما كان يكره أن يمزج هذين المحورين، بل أنه رفض صفة (المفكر اليهودي) التي ألصقها به البعض ومن بينهم الفيلسوف الفرنسي جان فرانسوا ليوتارد.

لقد استمد ليفيناس فكرته عن تفرد كل "وجود إنساني" من فكر هوسرل الذي اكتشف الأنا من خلال التجربة ، ويرى أنها تتجاوز كل شئ . وكذلك استمدها من فكر هيدجر الذي عرف الإنسان على أنه الحيوان الوحيد الذي يعلم أنه سيموت وأصدر ١٩٦١ أهم أعماله والذي يحمل عنوان "الكلية واللامتناهي" أنتقد فيه الاختزال لدى النوع البشري وهو يعتقد بصورة منهجية مقابلة بين الذات والآخر قاطعا الطريق أمام أوجه فلسفة التمهيد. وفي رفض أن يرى في الآخر صورة طبق الأصل لنفسه فهو يقول: إن الآخر يبدو من ناحية شيئا لا يمكن المساس به ، لكنه من ناحية أخرى تحت رحمتي تماما. ومن هنا فإن وجود الآخر في العالم إنما يفسح أمام الفكر فرصة اخلاقية لخلق علاقة مع "اللامتناهي" وفي كتابه حرية صعبة : دراسة حول اليهود ١٩٦٣ والذي أضاف إليه عدة نصوص ١٩٧٦ ثم ١٩٨٤ ذهب في بحثه عن أخلاقيات الزمن الحديث كما ترى كاميليا صبحي في كتابها نماذج من الفكر الفرنسي المعاصر إلى أبعد مدى ممكن ، وإذا كان قد أبدى توجها إزاء بعض المعتقدات العبرية التي ترتكز على عمليات الإبادة التي قامت بها النازية فإنما كان يهدف من وراء هذا إبراز ما تنطوي عليه من حكمة أبدية .. وإذا تتبعنا فكر ليفيناس لتبينا أن جميع الموضوعات التي تناولها إنما جاءت فكرتها الأساسية من أهم أعماله "الكلية واللامتناهي" أما بقية كتاباته فكانت تدعم الفكرة

الأساسية خاصة كتاب أبعد من مجرد الوجود أو الجوهر ١٩٧٤.

يعد عمونيل ليفيناس *Levinas* من أهم معـــارضي المنظـــور الأنطولوجـــي للآخر عند هيدجر وذلك باسم المنظور الأخلاقي في خصوصيته غير القابلة للرد ، صورة "للوجه" أي للمطلق كما في كتابه "الكلية واللامتناهي" إن تـــأمل ليفينـــاس متجه صوب الموجود وأن كان من الأصح أن نقول أنه متجه صوب الوجـــود ، لأنه يعترف بامتياز الموجود على الوجود. وبذلك يعكس الترتيب الـــذي وضعـــه هيدجر . والموجود يتبدى له أساسا على أنه الوجه *Le Visage*، الوجه الإنساني ، وما نشعر به من وراء هذا الوجه الإنساني ، وما نحس به عند مطالعته ، هـــو اللا وجه الإلهي *Le non – Visage divin*. يظهر المقدس أو التعالي في أخـــلاق ليفيناس ، ليس باعتباره أساس ، بل باعتباره يهب الأخلاق النظرية معناهـــا . إن إعطاء الأخلاق النظرية ، الشكل والمضمون يتم من خلال العـــودة إلـــى الديـــن والتقاليد الدينية التي ترسم طريق التخلق ، دون أن تكون جوهره وأساسه .

يعني ليفيناس في كتابه "الكلية واللامتناهي" ١٩٦١ ينقد الشمول نقدا جذريـا . إن إرجاع كل التجربة ، وكل ما هو معقول إلى شمولية تجمع الشعور بالعالم ، ينم عن محاولة تركيب كلية ، لا يدع خارجه أي شئ ويصبح على هذا النحـــو فكـــرا مطلقا ". حيث يغدو وعي الذات، وعي كل شئ .

لقد استند ليفيناس في ذلك إلى نقـــد المفكـــر اليـــهودي فرانـــز روزنويـــك F. Rozersweig (١٨٨٦-١٩٢٩) للرؤية الشمولية ، فقد نشر روزنويـــك كتـــاب "هيجل والدولة" تجاوزا للفلسفة الألمانية وعودة إلى المصادر اليهودية . لقد تحـــول من فكرة الشمولية المرتبطة بالنظر الفلسفي الكلي نحو "نبضـــة الحيـــاة ذاتـــها" ، الوقائع التي لا تنحل إلى سواها ، الإنسان ، سرمد الحب . يبحث ليفيناس متابعـــا

روزنويك وراء الشمول عن نمط تجربة قصوى لا ترد إلى سواها في (الأخـــلاق واللانهائية).

وكما عارض ليفيناس في نقده للشمولية المذهب الــــهيجيلي فقـــد عـــارض أنطولوجيا هيدجر ، الذي أنكر الميتافيزيقا الغربية وأكد على أولوية الوجود الــــذي تم نسيانه في حضارتنا الحديثة . يؤكد ليفيناس مقابل ذلك على العلاقة بـــــالاخر . فالعلاقة مع الأخر أكثر حسما من العلاقة بالوجود . ليس الوجود أو الأنطولوجيـــا هي المسألة الأساسية ، بل الأخلاق النظرية ، العلاقة بــــالافراد ."لقـــد اســـتعاض ليفيناس بأولوية الأخلاق النظرية عن المذهب وعن التجريد . علاقـــــة "الوجــــه ـــ وجه" علاقة اللقاء بالاخر . فأنا أدرك مسؤوليتي أمـــــام الوجـــه تنبثـــق الأخـــلاق النظرية أمام وجه الأخر ، عبر علاقة الإنساني. إن اللقاء بالاخر هـــو الإحســـاس بالمسؤولية تجاهه .

رؤيتي "للأخر" هي اضطلاعي بمصيره ، ماذا يوجد في الوجه؟ الأخـــــلاق بوصفها مسؤولية ، أمام الوجه أدراك المعنى ، فالوجه هو مرآة الــــروح ، وفـــي المأثور أن بشاشتك في وجه أخيك صدقة . في الوجوه نـــدرك المعنــــى ، نـــدرك اللامتناهي . من هنا تتجاوز فينومينولوجيا الوجه البشري عند ليفيناس أنطولوجيـــا هيدجر ، الانطولوجيا البعيدة عن الأخلاق . على هذا يهب التعالي الديني الأخـــلاق النظرية معنى . إنني في الوجه أدرك الحضور الحقيقي لله . ليفيناس لا يقبـــول أن الأخر هو الله ، بل يقول إنني أسمع في (وجهه) كلام الله" إن الأخلاق النظرية عند إمانويل ليفيناس إنما تنهل من التعالي : إدراك الأمر ، تمر إلى تجربة اللامتنـــاهي إلى كلام الله.[٣٤]

أن الموجود يظهر لليفيناس على أنه هو الوجه البشري ، أما ما وراء هـــذا

الوجه البشري فإنه يوجد شئ نشعر به ونحس به حين نقرؤه في هذا الوجه وهـــذا الشئ هو الله الذي لا وجه له.

يرى ليفيناس أن علينا أن نحتفظ دائما بالمساحة التي تفصـــل بيننـــا وبيـــن الوجود العام. وهذا بالضبط فيما يرى ذاكروا ما اسماه كانط "الاحترام" أن جـــذور فكر ليفيناس موجودة لدى كانط حيث أنه لا يتحدث عن معرفـــة حقيقيـــة بـــالآخر الأعلى المستوى الاخلاقي. فالصلات الاجتماعية "الوعي الأخلاقي" هـــي علاقـــة شخصية مباشرة. بمعنى أن "الوجه للوجه" هو التجربة الأصلية المعطـــاة مباشـــرة في وجه الإنسان ، فوجه الإنسان في الحقيقة ليس ردا على سؤال ، بل هو الشـــئ المصاحب لما هو سابق على كل سؤال . والوجه ليس تعبيرا عن حقيقة أعمق بـــل هو تلك الحقيقة ذاتها . الوجه لا يعني شيئا أخر غير ذلك . أنه يعبر عن نفسه فـــي نفسه . فالوجه يعبر عن كل ما فيه من خلال وجوده أمامي وبواسطة هذا الوجـود. وليس ثمة ما يدعو إلى وضعه في حقيقة أكثر شمولا حتى نفهمه : أنه موجود أنـــه يرفض أن يكون ملكا لي أو لقدراتي . أنه يقدم نفسه بنفسه . لأن الذي يقدمه هـــو الآخر الأكبر.

لقد كتب كانط في "أسس ميتافيزيقا الأخلاق" : أن الكائنات العاقلـــة تسـمى أشخاصا لأن طبيعتها تقودها وتوجهها بصفتها غايات في ذاتـــها . أي باعتبارهـــا شيئا لا يمكن استخدامه كمجرد وسيلة فحسب، وبالتالي شيئا يمثل حدا يقـــف فـــي مواجهة كل ما يحلو لي من تصرفات ويكون موضع احترامي. وليفيناس يؤكد فـــي الوعي الأخلاقي ما قاله كانط في "الجميل" . أي انه ــ هذا الشعور الأخلاقـــي ــ تجربة بلا مفهوم . فالعلاقة التي تقوم بيني وبينك بين "أنا" و "أنت" هـــي الانفتـــاح امام بعد يوصلني إلى أعلى إلى الدين نفسه . ذلك أن "الآخر الأكبر" يحضر هنـــا

بصفتين ، الأخر الذي تقوم علاقة بيني وبينه وهو يفصح لي عن "وجه" ويفتح بعدا يوصلني إلى أعلى أي أن وجوده يتخطى بلا حدود مقاييس معرفتي (١٢٠)

### ٣- الأخلاق وعلم كارل-أوتوابل

يقدم لنا كارل – أوتو ابل K. Otto Apel مشروع جماعة اتصالية وأسس الأخلاق النظرية . حيث يطرح أسس الخطاب الأخلاقى ، الذى توسع فيه هابر ماس. ينطلق كارل اتوآبل من الأخلاق النظرية لتحليل المشكلات المعاصرة ويكشف عن عوائق تأسيس الأخلاق النظرية تأسيسا عقليا لصالح المجتمع البشرى ككل . فالحاجة إلى الأخلاق اكثر الحاحا فى هذا العصر من أى وقت مضى . خاصة بعد فشل الاتجاهات الوضعية فى تناول المشكلات الأخلاقية ، فالموضوعية العلمية لا تقدم لنا اى اسهام فى هذا المجال .

ان من يفكر فى علاقة العلم بالأخلاق فى المجتمع الصناعى المعاصر يجد نفسه فى وضع اشكالى ، فى مفارقة . فهناك حاجة ملحة بشدة إلى أخلاق نظرية كلية قادرة على ان تلبي مطالب المجتمع البشرى بأسره من جهه وفى نفس الوقت هناك التكنولوجيا المتطورة التى تسعى إلى تنميط العالم فى عصر العولمة ، ومع هذا فمهمة الفلسفة التى ترمى إلى تأسيس أخلاق نظرية كلية لم تكن شاقة فقط بل تتسم باليأس فى حقبة التطور العلمى والتكنولوجى التى نحياها . هذا ما يؤكد عليه او توابل فى كتابه "الأخلاق النظرية فى عصر العلم" .

يلاحظ اوتوآبل أن خطر الإبادة بالحرب وبالتقنيات الحديثة لا يقتصر على دوائر صغرى، على حقول خاصة ، بل على العكس يشمل الانسانية كلها . إن التقنية ، الصناعة تقود إلى إشكالية كلية ، مادامت دائرة الحياة الإنسانية مهددة ، وعلى مستوى العالم أو فى ظل ما يسمى بالعولمة، تطرح منذ الأن ، بإلحاح ،

المشكلات الأخلاقية النظرية المرتبطة بمسؤولية جمعيــة . إن تأســيس الأخــلاق النظرية يبدو ضروريا حيث يعمل العلم والتقنية فى حقل كلى .[35]

وعلى الرغم مما سبق ، فهناك تعذر تأسيس الأخلاق النظرية انطلاقاً مـــن العلم . فكما رأينا فإن التقنية الشاملة الكونية تتطلب وتثير التساؤل الأخلاقي ، فــإن الوضعية ترفض وتستبعد الأخلاق . فالعلم يهدف أن يكون حيادياً فيما يتعلق بــالقيم . حيث لا يمكن من وجهة نظر العلم ، ولا نستطيع استنتاج معايير أخلاقية بـــدءاً من الوقائع الموضوعية والعلمية ، فالمعايير القيمية والأخلاقية تنتمى إلى المجال الذاتى اللاعقلانى .

هذا هو موقف الفلسفة التحليلية التجريبية العلمية أو الوضعية المنطقية ، التى تحصر اهتمامها فى تحليل اللغة، وترفض المتيافيزيقا والقيم ، فهى تدع القضايـــا الأخلاقية لعلمى النفس والاجتماع وتكتفي بتحليل الأسس التي تقوم عليها النظريات الأخلاقية أو ما تطلق عليه الميتا ـــ أخلاق.

معنى ذلك أن الأخلاق النظرية فى عصرنا هى فى آن واحـــد أمـــر ملـــح ومحال مادامت الفلسفة العلمية تستبعد الإلزام ( ما يجب ) وتظل فى مجال الوقـــائع التجريبية .

لقد أظهر "أوتوابل " ان الفكر التحليلى يحرص على الموضوعية من الناحية العلمية ، مقابل الفلسفة الوجودية التى تؤكد على القرار الأخلاقى الذاتى وتنادى بـــه . ويرى انهما يتكاملان ولا يتعارضان . إن أحدهما تعاون الأخرى فى نوع مـــن تقسيم العمل ، إذا تعترف إحدهما للأخـــرى بالتبـــادل بمجـــال المعرفـــة العلميـــة الموضوعية ، ومجال القرارات الأخلاقية الذاتية. حيادية أخلاقية وفـــق التحليليـــة وذاتية أخلاقية وفق الوجودية تتكاملان ، دون طرح أية أجابه عن مشكلة عصرنـــا

، التى هى مشكلة تحديد الأساس.

يذكر آبل أن الوضعية والتحليلية حين يقلبان إشكالية العلمية ، فـــهما ليســا حيادين من الناحية القيمية . بل المسألة على العكس من ذلك تماماً ، إنهما يفرضان مسبقاً وجود أخلاق نظرية . ويوضح لنا ذلك على النحو التالى : ان موضوعيــة العلم مقبولة على اساس افتراض وجود جماعة "البرهـــان" ، "جماعـة العلمــاء". فالبرهان من حيث صلاحه المنطقي يحيل دائما على جماعة مفكرين يتوصلون إلى تفاهم بين اشخاصهم ، فكل عالم حتى فى أبحاثـه الخاصــة يخضـع برهانـه أو استدلاله ، ولو بصورة ضمنية ، لجماعة يرجع إليها . إن لغته الخاصـــة ، كمـا يذكر آبل لا تتيح له بناء العلم : بل من الضرورى لجوئـه الــى برهنـة عقليـة مشتركة لدى الجميع . يقول : " أن صحة الفكر تتعلق أساسا بتسويغ المنطوقـــات اللغوية فى جماعة برهنة فعلية"(٣٦)

وعلى ذلك يتمثل فضل آبل كما تؤكد ــ جـــاكلين روس ــ فـــى رده كــل فاعلية أو مسيرة علمية إلى جماعة العلماء ، تلك الجماعة الحاضرة حتـــى وسـط الذاتية . وهو على ذلك يدخل اللغة العامة فى قلب العلم نفســه ، الــذى يريـد أن يكتفي بالوقائع المعطاة فقط ، ومع هذا فهو يرجع فى رأيه إلى القيم . ولا يتكشـف على أنه حيادي قيمياً كما تؤكد الوضعية . فالواقع أن الافتراض المســبق لوجـود جماعة العلماء ، التى يطلق عليها جماعة " البرهنة " يحيل إلى معـــايير أخـلاق نظرية . إن الجماعة التى تشكل أفق العلم تفتح أمامنا باب الاعتراف المتبادل بيـن الأشخاص . ودون ذلك لا يوجد علم .

والسؤال هل تحيل فكرة جماعة برهان على أمر أخلاقي ؟ فإذا كان المنطق والعلم يفترضان هذه القاعدة مسبقاً ، فهل ينتج عن ذلك أن نكـــون تلــك القــاعدة

إخلاقية وبعبارة أخرى : هل فى وسع -حتى الشيطان -لو انضوى إلى جماعـــة البرهان الا يتخلى عن إرادته الخبيثة ؟ والاجابة عند أبل : إن الشيطان لو انخـرط فى الجماعة يترتب عليه ان يتصرف كما لو أنه قد تغلب على الأثـــرة ، اى انــه يخضع للالزام .

يتضح لنا وجود " ينبغية " فى نظر أبل . صادرة عـــن العلــم . وان كــل تسويغ منطقى يفترض إطاعة معايير أخلاقية أساسية . ويعطى على ذلك مثـــال:. فالكذب الذى يجعل كل نقاش وحوار محال ، هو أساس المنطق والعلــم . يرتبــط ذلك فى نظر أبل بتحليل جانب اللغة الإنجازى . إن فرضاً مسبقاً ، إنجازا يعمـــل خلف كل منطوق يتناول الواقع . فالقول فعل . وهو ليس عودة إلى عمليات فكريـة فحسب بل إلى أساس تواصلى يتطلب موافقة الآخرين دون عنف أوكذب . يعتمــد أبل فى ذلك على نظرية سيرل " أفعال اللغة " والخلاصة إن المنطـــق والحقيقــة يفترضان جماعة برهان لا تنفصل عن معايير أخلاقية .

يشير بوزيد بومدين في دراسته ايطيقا التواصل ونقد العقل الاداتي ، إلـــى زيادة الاهتمام بالتواصلية خاصة لدى ايـــف فينكـــان Ives Winkink وبعــض الانثربولوجيين مثل: جورجي باتيسون وراي بـــراد فيســـتال وادوار ت. هـــال واجتماعيين مثل ارفنج جيوفمان وعلمـــاء نفــس مثــل دون جاكلســون وبــول فيتسلفسكي وفلاسفة اللغة مثل جون اوستن J.L.Austin الذي نشط فيمـــا يســمى "التواصل الجديد" وأعقبه جون سيرل الذي كتب العديد حول نظرية أفعال الخطــاب وجادامر الذي يطرح المهمة الهيرمينوطيقية على أنها أنطولوجيا الحوار الذي هــو نحن.

كارل – أوتو أبل استاذ الفلسفة بجامعة فرانكفورت زميل هابرماس والـــذي

تأثر بالبرجماتية خاصة لدى شارلز بيرس الذي قدم عمله في كتابه تحويل الفلسفة في مجلدين "شرح وفهم و"اخلاق الحوار" اللذان يطرح فيهما الاشكاليات المتعلقة بأساس الاخلاق انطلاقا من البرجماتية المتعالية . ايطيقا التواصل (الحوار) تعد اليوم مرجعية الفلسفة الاخلاقية وتشكل ظاهرة العودة للمتعالي التأملي للأبحاث التواصلية .

التواصل يتوجه نحو الذاتية لخلق أخلاق التواصل . وأبل يعمل منذ صدور كتابه "الأخلاق في عصر العلم" حول المشكلات التي ترتبط بالأخلاق والنظرية الأخلاقية والتواصل أو ما يسميه أحيانا الحوار وتتخذ أبحاثه اتجاهين : الأول تتابع في العمق التفكير والبرجماتية المتعالية ، أي المشكل التأسيسي . تأسيس عقلاني للأخلاق . والثاني خلق منطق شكلي ضروري Apodictique ، وفق قوله التأسيس لأجل الأخر .

فالمحور الأساسي الذي ينطلق منه المبحث هو الاجابة عن سؤال لماذا الكائن متعقل ؟ والمحور الثاني لماذا كائن أخلاقي ؟ وقد اعتمد أبل على البرجماتية المتعالية للإجابة عن هذين السؤالين ويحاول في كتابه "الحوار والمسئولية" الاجابة عن المحور الثاني من الاشكالية الناتجة من اخلاق التواصل.

وتلاحظ روس إن أبل صاحب منظور متعال يعود حتى إلى " ما قبل " جماعة الاتصال . وهذا ما يشكل معنى الملفوظات وصحتها ويجعلها جائزة . وتصف هذا بإننا ازاء فلسفة من نمط التعال الكانطى . وهذا ما أشار اليه جان مارك فيرى فى كتابه "هابرماس أخلاق التواصل" بقوله : "إن فكرة جماعة الاتصال ، وهى جماعة غير محددة وبريئة مثاليا من العنف ، تبدو على أنها المرجعية اللازمة لكل ممارسة إنسانية مشفوعة بمعنى ، لذا فإن "أبل" لا يخشى

الكلام على تأسيس أقصى للعقل" .

ويعترف هابرماس نفسه بفضل محاولة آبل عليه ، يتضح ذلك فى قوله : "إن فيلسوفاً من الفلاسفة الأحياء لم يؤثر على توجيه فكرى مثل آبل ، انه — وكما سنلاحظ — هناك تحولاً مهماً لدى هابرماس ، الذى يؤسس الأخلاق النظرية ، أخلاق النقاش (الحوار) على ذرائعية كلية بينما شيد آبل فلسفة عقلية من النمط الكانطى ."[٣٧]

## ٤- هابرماس والأخلاق التواصلية

قدم هابرماس نظريته الأخلاقية فى عدة أعمال هى : "نظرية الفعل التواصلي"، "الأخلاق والتواصل" ، "القول الفلسفي فى الحداثة" ، و"فى أخلاق المناقشة"[٣٨]

يميز هابرماس تمييزاً دلاليا هاماً بين المسائل الأخلاقية ، وهى ثمرة لسبيل برهانى كلى ومشكلات الأخلاق النظرية وهى عنده تعود إلى الاختيارات القيمية التفضيلية لكل فرد، اختيارات ذاتية فى الأساس . الأخلاق تقابل منظوراً كلياً يجاوز حدود كل ثقافة معطاة ، بينما ألأخلاق النظرية بالمعنى الدقيق لا تتناول كلها تناولاً تاماً التساؤل الكلى .

يقول : " ينبغى على من يريد النظر إلى أمر من الأمور من الزاوية الأخلاقية الا يتجاوز سياق ما بين الأشخاص المشاركين فى التواصل والذين يدخلون فى علاقات شخصية بينهم.. ونحن حين نتجاهل سياق التفاعل الذى يتم من خلال اللغة ، وكذلك زاوية المشارك بوجه عام لا نحصل على نظرة حيادية ، بل نصل إلى رفع الحواجز حسب النظرات الفردية للمشاركين"[٣٩] .

علينا لكي ندرك إدراكاً أفضل العقل العملي ، ان نعـود إلـى مـا يسـمى المنعطف اللساني، فالفكر المعاصر يفترض في الواقع منعطفاً ، انتقالاً من فلسـفة الشعور إلى نظرية تستند على اللغة والعلامات اللسانية. وعلى المفكر ان يتجـه شطر الاتصال والتأويل. فليس في وسع الكوجيتو ولا الماهية التي لا نصل إليـها أن يهديانا: إنما اللغة هي؟ الأكثر حقيقة.

واللغة تحيل إلى الاتفاق ، والقبول ، والتواصل والاختيار المستنير لجملـة أفراد يتحاورون . ومن هنا فإن فكرة الاتفاق ستطبع بطباعها البحـث الأخلاقـي والأخلاقي النظرى. والحوار هو أساس أتفاق الفاعلين وهو الذى يحدد ( يرشـد ) نظرية الأخلاق النظرية[٤٠] وعلى هذا سيؤلف تحليل أفعـال الكـلام والتواصـل المنتظم الطريق الأمثل لفلسفة الأخلاق النظرية والسياسية . وعلينا بالتالى ان نـأخذ بعين الاعتبار العقلانية البرهانية الفاعلة فى الممارسة اللغوية . وحتى نستطيع ان نفهم طرق التواصل فهما أفضل علينا ان نميز بين نوعين مـن انـواع الفاعليـة العقلية .

- الفاعلية الأداتية المتجهة نحو النجاح ، وهى تسعى إليه بوسائل تلائمها .
- الفاعلية التواصلية التى تخضع للتفاهم المتبادل .

يركز الفاعلون فى الحالة الأول عنايتهم على نتائج عملهم . فإما أن يؤثـروا فى عالم الاشياء " فاعلية أداتية " ، وإما أن يؤثروا فى الأخرين محاولين الإمسـاك بممارسة السلطة علىمناقشة هؤلاء الأخريـن " فاعليـة اسـتراتيجية " ؛ وكلتـا الفاعليتين الأداتية والاستراتيجية تهدفان النجاح وهما يؤلفان شئ واحدة .

وتفهم الفاعلية التواصلية ضمن تفاهم متبادل يهدف إلى التفاهم والقبول بيـن المشاركين ، وهم يتعاملون فى هذة الحالة عن طريق البرهان . والبرهان يفـترض

مسبقاً الحياد ومسؤولية المتخاطبين ( المتحاورين ) ومعقولية الخطاب . ان الحوار والنقاش الصحيح تراضى . وهو لا يقوم الا على أسس معقولية وليس بالتهديد والعنف . فالنقاش يقوم على القوة الخالية من عنف الخطاب. وعلى هذه الأسس يؤثر المتحاورين الواحد في الأخر فى الفاعلية الاستراتيجية ، فى الفاعلية التواصلية ، يؤثر الفاعلون طلباً للتفاهم المتبادل . وهنا مبدأ الأخلاق . ان كل تواصل هو أمر معيارى ، انه يفترض مسبقاً أن الأخر شخص واننى لا اتعامل معه كشئ . فالتواصل ايضاح مملكة الأخلاق النظرية ، يعلن عن الاعتراف بالأشخاص ضمن افق التعميم الكلى (٤٠).

يجب توافر التعميم الكلى فى دائرة الأخلاق النظرية . وفى الواقع ان كل تواصل يفترض مسبقا وجود تفاهم بين الاعضاء . مبدأ تعميم كلى يلازم النقاش ، ولذا فإن النقاش يتجلى فى صورة عقل عملى وتفتح السبيل أمام ما يبدو صالحاً للجميع. إن العقلانية التواصلية، هى حافز العقل العملى ، تقدم معياراً للحكم على صحة السبل الأجتماعية. وهى تتيح كذلك تصور بناء الحق ويفترض مسبقاً تعميماً كلياً للمصالح بوصفه جملة الشروط الضرورية لاتفاق الحريات إن الكلى فى الحق كما فى الأخلاق لا يبدو على أنه معطى ، بل على أنه مطلب يتحقق ضمن التواصل. تقدم لنا اللغة فى نظر هابرماس مفتاح الأخلاق .

ويمكن أن نعود بهذا المشروع الأخلاقى ، والأخلاقى النظرى الذى يقدمه هابرماس إلى كانط مع تمييزه عن الأخلاق الكانطية التى تختلف عن الأمر القطعى الذى يقترحه علينا هابرماس فى مبدئه للتعميم الكلى ، القائل "يجب على كل معيار صالح .. أن يلبى الشرط القائل إن النتائج الثانوية التى تصدر عن واقعه .. أن المعيار كان ملاحظا بصورة كلية فى نية إرضاء مصالح كل إنسان ، فهى

من الممكن أن يقبلها جميع الأشخاص المعنين . هنا يظهر الأمر القطعى مرتبطاً بالتواصل الذى يقدم فهماً جديدا للعقل العملى .

## ٥- الأخلاق النظرية للحضارة التقنية ( يوناس )

يقدم هانز يوناس (١٩٠٣ - ١٩٩٣) تلميذ هوسرل وهيدجر ــ على عكس كل من "أبل" و "هابرماس" الذى يعيد ان بناء العقل العملى بشكل مستقل عن الميتافيزيقا ــ يقدم أخلاق ميتافيزيقية أو قل انطولوجية . فهو يبنى الأخلاق الجديدة أخلاق الحضارة التقنية على مذهب الوجود ( الانطولوجيا ) ، فالأخلاق النظرية عند يوناس فيما تقول روس ترتاد وجوه المسؤولية ، وهى ترتبط بالميتافيزيقا ، وتلك هى فلسفة الأخلاق وقد تطلعت نحو المستقبل الذى نحن مسؤولون عنه ، ورغم كونها تنعطف نحو المستقبل فإن مايسودها مبدأ الواقع المتمثل فى استبعاد كل اشكال اليوتوبيا .

لنعود إلى الوقائع لنهرب من المثل الاعلى الخيالى ! نداء إلى الميتافيزيقا ؛ إلى مبدأى المسؤولية والواقع : على هذه الصورة تظهر الأخلاق النظرية لـ " يوناس " فى خطوطها الاساسية ، فهو يشيد بربط الأخلاق النظرية بالوجود . وبمناقشة مثلى التقدم واليوتوبيا يشيد بناء يأخذ فى اعتباره معطيات العصر التقنى . يحاول الاجابة من خلال هذه المبادئ عن سؤال أساسي مادامت الأخلاق التقليدية قد صارت لاتتناسب وعصرنا ، ومادام هذا العصر أطلق سراح بروميثوس ، فإلى ايا منهما ينبغى رد الأخلاق النظرية اليوم ؟ كيف نؤسس هذه الأخلاق اذا كان بروميثوس طليقاً وكان العسر يزداد حول الارض وكنا أيلين إلى العجز وإلى تطرف القوة ؟

لقد بدت ماهية " الإنسان " خلال زمن طويل ثابتة وخارج حقل التقنية ، الا

انها التقنية الحديثة اصبحت اليوم تتدخل إلى داخل الإنسان وتتخذ منـــه موضوعـــاً لتأثيرها : إطالة امد الحياة مراقبة السلوك والجينات الوراثية . وهى تخلـــق عـــن طريق ذلك عدد من المشكلات والأخطار .

إن اطالة امد الحياة تمس جوهر الإنسان وتبرز كمسألة قيمية وانطولوجية . إلى اى مدى تكون إطالة الحياة هدفاً ومن الذى ينبغى ان يفيد منـــــها ؟ ان تذكـــر الموت قد يكون اساس الحكمة ، وذلك لانه يدفع إلى العمل . وان تحـــول ماهيـــة الفعل الإنسانى يحرم الفكر من عمقه ، ففكرة الموت ترشـــــد المـــرء وتوجهـــه ، فالموت حافز للحياة دعوة للعمل . وهذا ما يذكرنا به يوناس عبر إعادته صياغـــة الأخلاق النظرية حول القضايا المعاصرة .

إن التدخل فى السلوك يتقدم كون من الامكانات المقلقـــــة ، وإليـــك بعـــض الأمثلة : تنظم السلوك بالعقاقير ، التدخل المباشر فى الدمــــاغ بواســـطة أقطـــاب كهربية مزروعة ، برمجة العمل الإنساني بالمعالجة السلوكية . ممـــا يوضـــح أن التقنية يمكن ان تغير الماهية الإنسانية. وبوجه عام إن السيطرة الوراثية والتـــأثير فى الأجهزة العصبية حافلان بالاخطار لانهما يتناولان القـــاعدة الحيويـــة للهويـــة الشخصية . وهكذا تقود هذه التغيرات إلى الالحاح على أخلاق نظرية وإن شـــرط وجود الواقع الإنسانى يكف عن أن يبقى ثابتاً .

هل يمكن أن يكون النوع البشرى موضوعاً للتقنية ؟ هل ينبغى تغـيره ؟ إن المشكلات التى تطرحها المداخلات الوراثية لاتكاد تحظى بأجوبة مـــن الأخـــلاق النظرية التقليدية التى ترى أن مثل هذا التساؤل لا يمكن طرحه مادام الانسان يبـدو فى نظرها مستقراً. ويمكن أن نتبين الصلة بين ما قدمه يوناس والأخلاق الكانطيـــة على النحو التالي:

أ- من الأمر القطعى القديم كانط إلى الامر الجديد يوناس .

واذا كانت التحويلات فى الفعل الإنسانى على الصورة التى ذكرناها وكـــان الفعل يتناول حياة فانية متغيرة ، تتناول الواقع الإنساني ذاته فإن الأمـــر المطعـــى الكانطى لا يستطيع أن يتكيف مع صفاتنا التقنية . فهو كما نعلم ينظم دون شـــرط ودون تعلق بمادة الفعل لا بهدفه ولا بمضمونه ونتيجته ؛ وإنما يتعلـــق بصورتـــه فقط من حيث التعميم الكلى. " اعمل بحيث يكون عملك قانونا كلياً للبشرية " .

يستبدل يوناس هذا الأمر القطعى بامر جديد يتضمن تمام الانســـان وتمـــام الحياة . أمر قطعى لانسانية قابله للتحول والتغير ، موضوع للتقنية المعلقة ويعـــبر عنه فى هذه الصيغة الرباعية :

- اعمل على نحو تكون نتائج عملك متسقة مع استمرار حياة إنسانية حقيقية علـــى الأرض

- اعمل على نحو الا تكون نتائج عملك هدامة لإمكان مثل هذه الحياة فى المستقبل .

- لا تفسد شروط بقاء اللامحدود للإنسانية على الأرض .

- أدخل فى اختيارك الحالى تمام مستقبل الانســـان بوصفـــه موضوعـــاً ثانويـــاً لارادتك(٤٢)

وبعبارة مختصرة يمكن القول، إن بوســـعى المجازفـــة بحيـــاتى الفرديـــة الخاصة، بل تعريضها للخطر ، ولكن ليس فى وسعى البتة أن أفعل ذلك بالنســـبة لحياة الانسانية القادمة، هنا نجد لدى "يوناس" إرادة العثور على شكل كلى، وهـــذا الشكل مغاير لمفهوم الجماعة عند هابرماس. فالإنسانية الشاملة اصبحت معيـــاراً

وليست مرجعاً. حيث اننى أضطلع بالإنسانية القادمة ، التى لن تقدم لى أية منحـــة. وهذه اللاتبادلية فى الأمر (عند يوناس) تشكل عنصراً مميزاً ما دام واجبى ليـــس بالصورة المقلوبة لواجب آخر. والذى يذكرنا بهذه اللاتبادلية، هو مثل الإلزام تجـاه الاطفال المولودين: فإنا مدين لهم بكل شئ دون أن أنتظر منهم أى شئ .

يعيد يوناس صياغة التساؤل القديم لماذا الوجود ولم يكن عدمـــا ، فيصبـــح لماذا ينبغى تفضيل الوجود على العدم . ويجيب كالتـــــالى : الوجـــود خـــير مـــن اللاوجود ، هنا فضل مطلق للأول على الثانى ، وبهذا تمد الأخلاق النظرية مســألة الوجود وترسخ فيها نظرية القيم . وهذا يعنى أن الإلزام لا يصدر عن إرادة تـــأمر فقط بل عن الوجود والخير بالذات حيث يتبنى يوناس الموقف الميتافيزيقى مقـــابل موقف الوضعيين [٤٢]. فالحادث الوجودى الخام يخضع فى نظـــر يونـــاس لمبـــدأ انطولوجى لأمر أقصى : اضطلع بهذا الوجود الذى يعلو على اللا وجود .

**نموذجان للمسؤولية :** ولتوضيح معنى هذا التقابل الانطولوجى المتصـــل بالمستقبل البعيد يقدم " يوناس " نموذجين متميزيين : نموذج المســـؤولية الوالديـــة ونموذج مسؤولية رجل الدولة . وفيهما تشمل المسؤولية الوجود التام للموضــــــوع وهى مسؤولية موصولة ومستقبلية .

وتتعلق المسؤولية الوالدية بالطفل من حيث وجوده الشـــامل وليـــس عـــبر حاجاته المباشرة فقط ، وهى مسؤولية لا يمكن ان تتوقف ، إنها كما يؤكد مسؤولية موصولة ؛ لأن حياة الموضوع التى تستمر تنجب من جديد مطالبها الآنية للآخر ؛ وهى أيضاً تتناول مستقبل وجود الطفل .

وكذلك مسؤولية رجل الدولة ، هى مسؤولية نموذجية ، تطرح التساؤل عـــن حياة الجماعة ، فالسياسى ، حتى لو كان حافزه السلطة فهو يتطلع إلى مجموعـــة ،

ويسعى لصون هوية فى الزمان واخيرا فإن عمله يستهدف موضوعا له المستقبل ووجود البشرية القادم .

يحدد يوناس من خلال هذه الامثلة نماذج المسؤولية المعاصرة ، التى تتناول المستقبل الأبعد للإنسانية ، وهى لا تقوم بالتبادل أو على التبادل وتدل اخيراً على مهمة فى المستقبل اللامحدود ، المسؤولية تضطلع بانسانية وحياة متغيرة . وما دام الوجود أفضل بما لا نهاية له من اللاوجود فإن واجبنا صياغة هذه الإنسانية داخل الوجود ذاته

**نقد اليوتوبيا:** يريد يوناس ان يكون واقعيا ، فهو ينقد يوتوبيا المثل الاعلى عند بيكون ، واليوتوبيا الماركسية ، ويوتوبيا ارنست بلوخ ، صاحب "مبدأ الامل". فالمسؤولية عند يوناس تبعد تماماً عن اليوتوبيا . يبدو فرنسيس بيكون (١٥٦١-١٦٢٦) الرائد لليوتوبيا الحديثة ، إنه يدفع الكائن إلى غزو الطبيعة ، فالمعرفة قدرة ، سيطرة على الأشياء ، سيادة على الواقع من خلال اكتشاف نظام الطبيعة . الا أن هذه السيطرة . وهذه اليوتوبيا . يوتوبيا السيطرة تتحول فى نهاية المطاف إلى تهديد . فالسيطرة تصبح سيطرة بلا ضابط ، وهى تقتضى منا ( سيطرة على السيطرة )ولولا ذلك لتقهقرت اليوتوبيا البيكونية وأمست خطراً .

واليوتوبيا الماركسية نتاج ليوتوبيا بيكون ، وهى تحقق فكرة سيادة تامة على الطبيعة عند يوناس وهو يوحد الشؤون الاخروية بالدوافع التقنية ممارسة ثورية . ينبغى طرد هذا الشكل من المثل الاعلى اليوتوبى ، الذى يتخذ الإنسان مركز الكون . ويرى يوناس ان نقد اليوتوبيا الماركسية انما يزداد بمقدار فصل الماركسية الإنسان " قبل الثورى " عن إنسان الأزمنة القادمة . وهو الإنسان الشامل التاريخ والمتصالح مع ذاته، الإنسان الصحيح . يقول يوناس إنه موجود

منذ الأزل وعلينا ألا نبعد هذا الواقع المبهم ، حتى تتاح لنا رؤية إنســـان الأزمنــة القادمة . إن الإبهام جزء من الفاعل الإنسانى . يقول : ياله من خيال أحمـــق ذاك الحلم بالإنسان التام والكامل إنسان المخطوطات الاقتصادية ــ الفلسفية لمـــاركس (٤٤).

ويبين يوناس أنه من الضرورى إبعاد مبدأ الأمل لبلوخ الذى اراد الحفـــاظ على بعد يوتوبى فى الفكر الماركسي . فالحلم بحياة كاملة يعمـــر المثـــل الاعلـــى الاجتماعى لدى هذا المفكر . وسيتحقق الإنسان التام فى أوقات الفراغ والاعيـــاد . وهنا ينتقد يوناس الإهمال التام لشروط وجودنا الانطولوجى ، وهو أهمال يســـتند إلى تمركز تشبيهى بالإنسان ، الإنسان هو مركز الكون عند بلـــوخ . ان يوتوبيـــا بلوخ تشتمل مثل يوتوبيا ماركس على خطر كبير . ان يوناس يبني أخلاقاً نظريـــة بالانطلاق من تأسيسات جديدة انطلاقاً من مسؤولية بعيدة، لا يوتوبيـــة . لتحمـــل تماماً تبعة وجود الإنسانية القادمة ، بأن نفحص بوضوح قـــدرة العلـــوم والتقنيـــة الحديثة . إن الأخلاق النظرية الانطولوجية ليوناس تستجيب لمشـــكلات عصرنـــا على بعد كبير عن اليوتوبيات الخطرة .

وفي الفصل الذي عنونه "في أن الوجه الأخر للحرية هو المسؤولية" يعرض ناصيف نصار في كتابه "باب الحرية" في إشارة هامة إلى يوناس ، المســـؤولية ، الوعي بالمصير الشامل للبشرية . فقد أصبحت البشرية تتمتع بقدرة على التدخـــل في الطبيعة وفي كيان الإنساني ، بفضل التقدم التكنولوجي ، بحيث اصبح الســـؤال عن مستقبلها ، أي مستقبل الحياة الإنسانية في حد ذاته ، ومستقبل الأجيال الأتيـــة ، جزء لا يتجزأ من التدبير الحاضر لشؤونها . وهذا ما يربط من وجهة نظره بيـــن فلسفة الحرية وفلسفة التاريخ ، ذلك الموضوع الذي لقى اهتماما كبيرا من يونـــاس

الذي حاول أن يعيد بناء نظرية المسؤولية تحت مفهوم أخلاق المستقبل ، تجاوبـــا مع ضرورة التفكير في المشكلات الأخلاقية الناجمة عن الحضارة التكنولوجية.

## ٦- فوكو : الأخلاق بوصفها علم جمال الوجود

يقدم لنا ميشيل فوكو فى الجزءين الثانى والثالث من تـــاريخ الجنســـانية : استعمال اللذات، والاهتمام بالذات أخلاقاً نظرية مرتبطة بممارسات تقوم الفـــاعل واسلوبية جمالية . وتبنى تحليلات فوكو فى هذين الكتابين علـــى العصـــر القديـــم اليونانى -الرومانى .

إن جمال السلوك ، وهو فن الحياة ، هذا الجمال يقودنا فـــى اليونـــان إلـــى إخلاق نظرية . وعلى هذا فإن أنوار العصر القديم تتيح لفوكو ان يفكر فى مطلـــب الأخلاق النظرية. لا يعنى هذا ان ننسج على منوال اليونان والرومــــان ، بـــل ان هناك بعض قرابة بين تجربتهما وتجربة ثقافتنا المعاصرة . يظهر هذا بالتحديد فـــى ان اثينا وروما لم يبلغا مقولتى القانون والممنوع ، وهمـــا مقولتـــان مســـيحيتان . ونحن فى عصرنا الحالى نجرب انحسار الممنوع . وبالتالى يظهر الســـؤال هـــل ترسم تجربة جمالية السلوك اليونانية الرومانية طريقنا ، يثير اهتمامنـــا عندمـــا لا يسيطر الممنوع سواء فى اليونان أو فى ثقافتنا كيف نكون أخلاقاً نظرية كيف نبنى حياة ذاتية ؟

ينقلنا كتاب " استعمال الذات " الى ميدان الثقافة اليونانية للقرن الرابع قبـــل الميلاد. ومن المعلوم أن الفاعلية النفسية ( خاصة الجنسية) مدمجة فـــى جماليـــة وجود حقيقية ، وهي وقف على الرجال الأحرار الراغبين فى إسباغ صورة جميلـــة على حياتهم . يقول : إن مطلب الصرامة المتضمنة فى بنية الفاعل المسيطر علـــى ذاته كمبدأ إسباغ أسلوبية على سلوك الذين يريدون أن يسبغوا على وجودهم أفضل

انجاز مستطاع .. وفي اتمام هذه المطالب للصرامة .. لم ينشد اليونـــان تحديــد قانون سلوك إلزامي للجميع"[٤٥]

ومن هنا فلا الزام ، ولا قانون كلياً ، لا ممنوع عام مفروض على الجميع ، بل اسلوبية حياة ، خاصة بالراشدين الذكور الأحرار . في هذه الثقافـــة حيـث لا يحتل الممنوع المكانة المركزية في التفكير النظري الأخلاقي ، فإن هذه الجماعـــة الصغرى ستجعل حياتها ثمرة فنون الوجود ، والممارسات التي بها يحول الفاعلون ذاتهم بذاتهم بوساطة صور جميلة[٤٦] . ويواصل كتاب " الاهتمام بالذات " مشروع فوكو الأخلاقي النظري في العالم الهلينستي والروماني الذي اعقب وفاة الاســكندر وامتد حتى القرون الاولى من التاريخ الميلادي . ولم يبق الفــرد إذ ذاك محبوســاً في العهد اليوناني القديم ، بل صارت مشكلة إضفاء الصبغة الذاتية مشكلة مركزية . ان ذلك سبيل للحرية لتكوين فاعل مستقل ذاتياً داخــل بعــض البنيــات . ففــي الامبراطورية الرومانية كانت تسود إذن ثقافة الذات ، فكــــرة ضـــرورة اعتنـــاء الإنسان بذاته . وهما فكرتان قديمتان في المجتمع اليوناني . حيث كـــان ســـقراط ينظر في محاورة " الدفاع " إلى العناية بالذات على أنها شئ أساسي إلا ان الفكـــر إذ ذاك كان يعيد اعتناقها بقوة في إطار فنون الحياة . وقد اتسم القرنان الاولان من العهد الأمبريالي بأنهما العصر الذهبي لثقافة الــــذات . حيــث يذكــر ابيكيتـــوس Epictete ان على الإنسان أن يسهر على نفسه . هذا الاهتمام بالذات يستلزم جـــهد ، وهو مهمة صعبة ، يحتاج إلى وقت وإلى جهد تأملي طويل .

يقول فوكو : " ويرجع سينكا Seneque وابيكتوس ومــــاركوس اوريلـــس Aurele إلى تلك الأوقات التي ينبغي بذلها في التفات المرء لنفسه .. فذلك الوقــت ليس ضائعاً إنه مملوء بالتمارين ، بانشطة شـــتى فـــهناك التـــأملات والقـــراءات

والملاحظات"[47]

وهو يعني بالسيطرة على الذات أن تكون الأخلاق النظرية تنقية جوهرية للتصورات ، إرادة ضبطها ، وتصفيتها ، ووجوب السهر باستمرار على الأفكار التي تخطر في البال ، رفض ما لا يليق بنا على صعيد العلاقة بالذات . حيث يطالب كل تصور باوراق اعتماده .

وستنشأ خلال هذا الاصطفاء المنهجي ذات تملك ذاتها وتوصل إلى اللذات والأفراح بدل من بلوغ قوة مسيطرة . ان جعل الإنسان نفسه في صورة جميلة امراً غريب عن فكرتي الزلل والشر ، وهما فكرتان مسيحيتان . ان الإنجاز الأخلاقي النظري بعيد عن كل طاعة لقانون عام ، وعن كل ممنوع ، فهذا الأسلوب الحياتي تقشف روحي ، وهو ليس البتة شعوراً بالذنب أو بالخطيئة . وهو يمتزج بإضفاء الصبغة الذاتية التي يبني بها الفرد نفسه . ولئن رجحت المسيحية التنكر للذات ، فإن الفكر اليوناني – الروماني يجعلنا نكتشف نماذج تفيض بالجمال وبالأخلاق بعيداً عن الشعور بالذنب والشر . إنها تنقلنا إلى "فنون حياة" هي مادة لا تنضب لتفكيرنا الأخلاقي النظري المعاصر .

في حوار مع فوكو هيوبرت ل. دريفوس وبول رينبو مؤلفا كتابه (فوكو: مسيرة فلسفية) حول جينالوجيا الأخلاق ، يؤكد صلة عمله وقرابته مع نيتشه ويوضح لنا أصول تفكيره الأخلاقي (الأخلاق بوصفها علم جمال الوجود) يعود فوكو للأخلاق الفلسفية للقدماء ولا يرى فيها أثرا لما نسميه التقويم ، والسبب فيما يرى هو أن الغاية الرئيسية والهدف الأساسي المنشود من هذه الأخلاق هو ذو طابع جمالي

أولا ، لأن هذا النوع من الأخلاق مسألة اختيار شخصي ليس إلا . ثم أنه

كان وقفا على عدد قليل من الناس ، إذ لم يكن المقصود تقديم نموذج سلوكي لكل الناس ، كان ذلك اختيارا شخصيا يتعلق بنخبة صغيرة وكان مبرر هذا الاختيار الرغبة في عيش حياة سعيدة وفي ترك ذكرى حلوة للآخرين . يقول : "إن ما يذهلني هو أن الناس في أخلاق اليونان، كان يهتمون بتصرفاتهم الأخلاقية ، بأدبياتهم ، بعلاقتهم مع الذات والآخرين — أكثر بكثير من أهتمامهم بمسائل دينية .. ثم أن هذه الأخلاق لم تكن مرتبطة بأي نظام مؤسس اجتماعي أو على الأقل بأي نظام قانوني . إن أكثر ما كان يشغلهم ومشكلتهم الكبرى ، كان تكوين نوع من الأخلاق يكون جمالية الحياة (ص ٢٠٣-٢٠٤) .. كان عندهم فن الوجود حيث يلعب اقتصاد اللذة دورا كبيرا جدا . وفي "فن الوجود" هذا سرعان ما أصبحت الفكرة القائلة بأنه يجب ممارسة سيطرة تامة على الذات هي المشكلة الرئيسية .

أن ما يهم فوكو من هذه الفكرة هي أن العمل الذي علينا القيام به ليس فقط وليس بخاصة شيئا نخلفه وراءنا ، إنما هو بكل بساطة حياتنا ونحن أنفسنا (ص٢٠٦).

ولأنه يلاحظ أن بعض أهم مبادئنا الأخلاقية قد ربطت في وقت معين بنظرة جمالية إلى الحياة فهو يعمد لهذا التحليل التاريخي ويعود لفكرة "فن الوجود" في العصور القديمة . فقد أشار سقراط إلى أن هذا الفن يجب أن يكون خاضعا للأهتمام بالذات ، وفي "القبيادس" ينبغي "الاعتناء بالذات" كي يكون في وسع المرء أن يكون مواطنا صالحا وقادرا على حكم الأخرين.

ويحدثنا عن بنية كتابه في الأخلاق "تاريخ الجنسانية" هناك ثلاثة ميادين ممكنة من الجينالوجيا :

أولا : أنطولوجيا تاريخية لذواتنا في علاقاتنا مع الحقيقة ، تتيح لنا أن نكون أنفسنا كخالقي معرفة.ثم : أنطولوجيا تاريخية لذواتنا في علاقتنا بميدان سلطوي حيث نكون أنفسنا كذوات تؤثر في الأخرين .وأخيرا : أنطولوجيا تاريخية لعلاقتنا مع الأخلاق ، تتيح لنا أن نكون أنفسنا كذوات أخلاقية.

إذا هناك ثلاثة محاور ممكنة للجينالوجيا وكانت جميعها حاضرة ولو بشكل غامض إلى حد ما في "تاريخ الجنون" وقد تناول محور الحقيقة في ولادة العيادة ، وفي أركولوجيا المعرفة وفصل محور السلطة في المراقبة والعقاب والمحور الحقيقي في تاريخ الجنسانية ، وهو عمل "مركز حول تاريخ الأخلاقية".

يميز فوكو في تاريخ الأخلاق بين القانون الأخلاقي والأفعال ، فالأفعال أو التصرفات هي موقف الناس الفعلي تجاه الأنظمة الأخلاقية المفروضة عليهم . وهي تختلف عن القانون الأخلاقي الذي يحدد ما هي الأفعال المسموح بها أو المحظورة ، والقيمة الإيجابية أو السلبية لمختلف المواقف الممكنة . ويضيف فوكو جانبا مهما لا يمكن استبعاده أنه العلاقة مع النفس التي تحدد كيف يجب على الفرد أن يتكون كفاعل أخلاقي لتصرفاته الخاصة ، وهذه المسألة أو هذا الجانب هو ما يهتم به فوكو ويقدم لنا تفصيلات موسوعية حوله أي حول العلاقة بالذات حيث يرصد اربعة جوانب رئيسية لها.

الجانب الأول : يتعلق بالجزء من الذات أو بالسلوك المتصل بسلوك أخلاقي ، وجزءنا المعنى أكثر من سواه بالأخلاقية هو مشاعرنا

الجانب الثاني هو صيغة الخضوع ، أي الطريقة التي يسلم بها الأفراد بالواجبات الأخلاقية المفروضة عليهم . هل هي شريعة الله المنزلة في نص معين ، أم القانون الطبيعي ، أم قانون عقلاني ، أم مبدأ حياتي جمالي؟

الجانب الثالث : الوسائل التي بفضلها يمكننا أن نتغير لنصبح أشخاصا أسوياء (كيف نصقل جوهرنا الأخلاقي) ذلك التكوين لذواتنا الذي يكون هدفه سلوكا أخلاقيا أو (ممارسة الذات).

الجانب الرابع : هو أي نوع من البشر نريد أن نصبح عندما يكون لنا سلوك أخلاقي؟ (الغائية الأخلاقية) .

ففي ما نسميه الأخلاق ليس هناك السلوك الفعلي للناس وحسب ، ليس هناك سوى أصول وقواعد سلوكية ، هناك تلك العلاقة مع الذات التي تتألف من الجوانب الأربعة السابقة. يقول : "إن السيطرة على النفس ظلت مرتبطة زمنا طويلا بالرغبة في الهيمنة على الآخرين ، بصور متزايدة ، تأمين استقلالية المرء تجاه الأحداث الخارجية وسلطة الآخرين" (ص٢١١).

ومهمة فوكو كما يحددها لنا في هذا الحوار هو أن التحولات التي حدثت "تحت" الشرائع والقواعد ، في أشكال العلاقة مع الذات وفي ممارسات الذات المرتبطة بها ، أنه تاريخ الذات الأخلاقية لا تاريخ القانون الأخلاقي. ويؤكد فوكو في الجزء الأخير من الحوار وعنوانه (من النفس الكلاسيكية إلى الذات الحديثة) أننا نكاد ننسى في مجتمعاتنا تلك الفكرة التي مفادها أن أهم أثر فني يجب الاعتناء به وأهم موضع يجب أن نطبق فيه قيمة جمالية هو نفسنا وحياتنا الشخصية وكينونتنا" ويقول موضحا كيف ترتبط الكتابة بالاخلاق وبالذات ، أنه لا يمكن أن تكتسب أية تقنية وأية أهلية مهنية دون ممارسة ولا يمكننا أن نتعلم فن الوجود دون اكتساب يعتبر تدريبا للذات من الذات. أن اختلاف الأخلاق (الزهدية) في العصر اليوناني ــ الروماني عنها في العصر المسيحي ، ليس التعارض بين الوثنية والمسيحية تعارضا بين التساهل والزهد ، إنما هو تعارض نوع من الزهد

مرتبطا بجمالية معينة للحياة مع أنواع أخرى من الزهد مرتبطة بضرورة التخلي عن الذات عن طريق كشف المرء لحقيقته الخاصة . (ميشيل فوكو : مسيرة فلسفية . ص٢١٥)

ليس فوكو الفيلسوف المعاصر الوحيد الذي يعود لليونان ، بل أننا نجد عدد من الفلاسفة المعاصرين يعودون لليونان فالألمان يرجعون للسابقين على سقراط ، كما نجد لدى نيتشه وهيدجر وبيير هادو ، الذي يتوقف عند أخلاق التأمل والحكمة لدى الرواقية.

وتعود الأخلاق النظرية المعاصرة عند بيير هادو P. Hadat للفكرة القديمة للمدارس الهلنستية والرومانية، والتى تنص على أن الفلسفة ليست عملاً تأملياً محضاً بل أنها تمرين روحى ، ممارسة ذاتية وحكمة توجيه الحياة. ويرى هادو ان فى وسع الحداثى ان يجرب التدرب على الحكمة، وهذا التدرب يدنو من المثل الأعلى للاقدمين من عدة وجوه

ان العودة الى مفهوم " رواقية خالدة " هو موقف من مواقف الشعور الإنسانى ، المتصل اليوم هنا والآن ، لكل واحد منا . هنا تتوحد هوية الأخلاق النظرية مع البحث الدائم عن الصفاء ، عن تشيد حصن داخلى بعيداً عن عيوب الأهواء واضطرابها . يدخل بنا بيير هادو بكتابه " الحصن الداخلى " إلى كتاب الخواطر " لماركوس أو ريليوس وفى "الرواقية الكلية" يمكن القول .. إن الرواقى يشعر بالصفاء ، صفاء مطلقاً وبالحرية وبالعون بقدر وعيه باللاوجود لأى شر ، سوى الشر الأخلاقى" .

يعرف الرواقى بأنه ينتمى إلى الطبيعة والكون ، وانه سيشيد ضمنها حصناً داخلياً سيتيح له أن يكون مصوناً من السوء . وحينئذ تصير الفلسفة تمريناً روحياً

منظماً ومسيرة شطر الحكمة . وهكذا تستطيع الرواقية الكلية أن تذكرنا فى زماننا المضطرب فى نفوسنا ، فى قوة فكرنا نجد قواعد النظر والعمل : " أن نعيش بملء وعينا ، بملء جلائنا ، أن نعطى لكل لحظة من لحظاتنا كل اشتدادها ، ويهب معنى لكل حياتنا"[٤٨].

## ٧- نظرية العدالة والانصاف لدى رولز

**اولاً : ما العدالة ؟** تعد " نظرية العدالة " التى قدمها جون رولز أحد **النصوص المعاصرة الاكثر شهرة فى الفلسفة الأخلاقية النظرية والسياسية . وهو فى الواقع كتاب أخلاق نظرية وفكر سياسى على نحو لا ينفصل . وفيه يطرح رولز تساؤلات حول ما العدالة ؟ ما النظام العادل المستقر ؟ كيف تفهم القواعد التى تهيمن على توزيع الخيرات والمصالح الأساسية؟ وتلاحظ جاكلين روس على عمل رولز ملاحظتان اوليتان :**

**- إن رولز لا يحاول حل مشكلة العدالة ككل ، إنه يعنى، اكثر ما يعنى بالمبادئ المسيطرة على توزيع المنافع الاجتماعية توزيعاً موائما وعلى اعطاء الحقوق والحريات.**

**- الملاحظة الثانية تتناول أسباب نجاح "نظرية العدالة" . ذلك أنه مع أزمة الأيديولوجيا الماركسية يبدأ "عصر الفراغ" الذى يجد فيه رجال السياسة أنفسهم حائرين. و عندما تبدو الطوباوية الماركسية عتيقة يسأل عن المبادئ التى تنظم العمل السياسي؟**

**ثانياً : بديل للنفعية** : تأتى نظرية رولز بحل بديل عن **النفعية** . ويقدم بنتام J. Bentiham مؤسس مذهب المنفعة ، الذى يؤكد مبدأ اكبر قدر من

السعادة لاكبر عدد من الناس ، مبدأ يصلح أساساً للحكومة . وهو مبـــدأ يفـترض بحثاً عن اللذات ، حساب المتع التى تقود إلى الإنسجام الاجتماعى. وقـــد اعتنـــق جون ستيورات مل J. S. Mill بدوره مذهب المنفعة ويرى كتاب " التقويـــة " ان المنفعة عاطفة غيرية الاحتمال ، وان مبدأ السعادة الأكبر ، هـــو الـــذى يؤســس النظرية النفعية (٤٩).

المذهب النفعى الذى يعتمده رولز يمد إلى المجتمع المعايير ، المألوفة فـــى نطاق الأفراد. فالفرد يميل الى زيادة رفاهيته القيام بحساب الخسائر والأرباح علـى نحو يحقق لنفسه به أكبر خير ممكن . وهذا ينقل للجماعة ، فكمـــا يـــزن الفـــرد الخسائر والأرباح ، كذلك يستطيع المجتمع أن يزد تلبيات مختلف الأفـــراد الذيـــن يتألف منهم ، واذ ذاك ، ما الذى يبدو حاسماً فى هذه النفعية ؟ المجمـــوع الشـــامل المتحقق للتلبيات ، كيف تعمل هذه النظرية النفعية التى تمد إلى الجماعـــة اختيـــار فرد من الأفراد.(٥٠)

هذه النظرية لا تبالى بسعادة كل فرد ، كل فاعل : فهى اذ تعـــامل جميـــع الفاعلين معاملة فرد واحد . وتأخذ رفاها عاماً ولكنها لا تـــهتم بالشـــخص . هنـــا تظهر كانطية رولز التى تقوده إلى ابراز عيوب النفعية ، ومن جهة أخرى عندمـــا يعنى النفعى بتلبيات الجماعة فإن الرفاه العام هو الذى يثير اهتمامه .

ان النفعية مذهب وضعى ينطلق من الوقائع بينما يتطلع رولز ( الكـــانطى ) إلى "شىء قبلى" : النفعية تنظر إلى الميول والنزعـــات الإنســـانية نظرتـــها إلـــى معطيات . وعلى العكس تماماً ، ينطلق تفكير رولز من مبادئ العدالة .

**ثالثاً : مبادئ العدالة :** يقترح رولز مقابل النفعية مذهبا تعاقدياً : العقـد الاجتماعى ويرجعنا إلى تقليد نجده لدى هوبز ، وروسو . وكانط ، إنه يشير إلـــى

مسألة انتظام الناس فى مجتمع سياسي ، الأساس المثالي للتنظيم الاجتماعي . حيث يتخيل تجمع أشخاص أحرار ، اجتمعوا لاختيار المبادئ التى ينبغى أن تقود بنيـــة المجتمع ، خاصة توزيع الخيرات الأساسية .

فالشركاء وهم عقلاء ، واعون للمعطيات المتصلة بتــاريخ الإنســانية ، الا انهم جاهلون لخيراتهم الفردية ولمنزلتهم فى المجتمع القادم . وهـــو مـــا يســـميه "حجاب الجهل"، الذى لولاه لما خضع اختيار مبادئ العدالة للعقلانية ولا نحـــرف تجاه النفعية . وعن طريقه ، لن يحاول الأشخاص الأحرار والمتساوون اســـتخدم العدالة لصالحهم ، وقد أصبحوا على هذا النحو مستقلين عن كل معطى فـــردى . وهو -وهذا هو الأهم -يكفل أصول مناقشة منصفة طالما المشـــاركين فيـــه لـــن يقرروا بناء على مميزات اعتباطية . وفى التجمع يعين الشركاء أفـــراد كـــانطيين يسهمون فى شكل من اشكال الكلى بما هو ذو قيمة لجميع العقول . فما ينتج عـــن مناقشة هؤلاء الشركاء؟ . يقول لنا رولز ان هناك مبدأن سيختاران :

المبدأ الأول : يوجب المساواة فى تحديد الحقوق والواجبـــات الأساســـية فلكل شخص حق متساو من الحقوق الاساسية المتساوية للمجتمع .

والمبدأ الثانى : يطرح عدالة انواع التفاوت الاجتمـــاعى -الاقتصـــادى عندما تقدم بصفة تعويض ، منافع لكل فرد ، إذا أفادت الأفراد الاقل نصيبـــاً ، لا عدالة إطلاقاً فى أن يحظى عدد صغير إلا بشرط تحسين وضع اللا محظوظين .

وعلى هذا النحو يرسخ نموذج العدالة الرولزى فى فكرة أصـــول أختيـــار منصف يسودها اختيار المبادئ العادلة .

منظومة عادلة واخوية: فى حين تقهقرت الماركسية ، يعرب رولز عـن

مثل أعلى نظرى ــ عملى معقول ، طالما ان كل زيادة لصالح الاكثرين حظاً إنما يعوض عنها بتقليل أضرار الأقلين حظاً . وما يصوغه رولز هنا يشكل ميثاق الاجتماعية ــ الديمقراطية الجديدة . فالمفكر الأمريكي يعتنق وضعاً متوازناً بين مبدأ المساواة وبين سيادة السوق المحض . إن المبدأ الثانى يكشف عن فكرة تبادل ويتوخى المنفعة المتبادلة للشركاء الاجتماعيين فى قلب منظومة تعاونية .

## رابعا : ضرورة نظرية عن الخير [مذهب واجبات معتدل]

تتضح لنا نظرة رولز وعرضه للمبدأين انطلاقا من وضع افتراضى على أنها متسمة بعلم واجبات صارم . ان المهم عنده هو : الالزامى ، العادل . وهما يتميزان بتقدمهما على الخير . ومذهب الواجبات ؛ يرى أن الأخلاق ، والأخلاق النظريان يقومان على العمل كما ينبغى بغض النظر عن النافع أو الخير . لقد ظهر هذا المذهب فى أواخر القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين وهو ينطلق من كانط ويعارض المذهب النفعى . وفى هذا المنظور لا يكون الفعل عادلاً وأخلاقياً لأنه صالح ، بل لانه مستقيم. لقد اعتنق رولز إطار من الواجبات واستبعد العودة إلى خير أسمى، إلى غاية سامية قادرة على تنظيم العمل الإنسانى ، فهو يرفض التقليد اليونانى ، كما يتضح فى الأخلاق النيقوماخية لأرسطو التى تفهم ضمن منظور غائى ، فالعدالة تحدد فيه بداء من الخير و الغاية التى تسيطر على الإنسان.

وعلى الرغم من انتقال مذهب الواجبات عند رولز من مسألة الخير إلى مسألة العادل فإن ذلك لا ينفى وجود الخير حتى فى قلب الواجبات .فإذا كان مفهوم العادل سابقاً على مذهب الخير . فإن الأول تضمن الثانى . فالمجتمع المنظم جيداً بدأ من العادل يحقق خير الجماعة . وكما يقول رولز " إن الفاعلية

الجمعية العادلة هى الشكل الاكثر أهمية للسعادة الإنسانية " إن عدالة الاســتعدادات تسهم اذ ذاك فى خير أعضاء المجتمع ويزداد ذلك كلمــا أخمــدت الميــول ضــد الضغينة والحسد .(٥١)

ان مشكلة الحسد لا يمكن التغاضي عنها . ويعرف الحسد على أنــه تلــك العاطفة من الحزن الناتجة عن رؤية خير الأخر ، وهى ذلك الميل إلــى الشــعور بالبغضاء حيال ممتلكات الآخرين . ومن المعلوم أن الحسد ضار اجتماعيــاً لأنــه ينطوي على خبث ، وأن المجتمع الجيد التنظيم يقود انطلاقاً من العدالة إلى تقــهقر الحسد . فهو يصون تقدير كل إنسان ، واحترام الشخص الإنسانى يقلــل خطــر الحسد . ولما كانت المنافع الكبرى لبعض الناس مرتبطة بأرباح أقلهم حظا ، فــإن الفوارق تغدو مقبولة بيسر أعظم . ومن جهة ثانية تتيح العدالة لكل فرد أن يحسن التصرف بمشروعه فى إطار الجماعة المتنوعة . أن تعدد الجماعات يــنزع إلــى تخفيف رؤية الفوارق المؤلمة . وعلى هذا تقود المناقشة المنصفة داخل المجتمــع المفترض من قبل رولز إلى العدالة بوصفها خيرا

وينتقد شفارتز مان في الفصل السابع من كتابه "الأخلاق البورجوازية فــي العصر الحاضر" نظرية العدالة عند رولز من حيث كونها لا تعكــس الحقيقــة أو الواقع الفعلي، ولذلك فهي لا يمكن أن تكون بالنسبة للناس نقطة رؤيا أخلاقية فــي اختيارهم. فهي ليست إلا تصورات تأملية للكاتب عما يعتبره هــو منطقيــا فــي العلاقات البشرية المتبادلة ولكنها ليست اطلاقا نتيجــة للدراســة العلميــة للواقــع الاجتماعي ذاته. (ص١٥٥) .

والانصاف الذي فهمه رولز على أنــه المســاواة مــع اســتبعاد الاســاس الاجتماعي الاقتصادي لهذه المساواة تحول إلى وهم (ص١٦٢) . ويــرى أن فــي

هذا الموقف تظهر بقوة كبيرة خيالية موقف البورجوازي الليبرالي ، المؤمن بأنه يستطيع أن يحافظ على النظام الاجتماعي الزائل بواسطة بعض التنازلات البسيطة . وهذه الخيالية تعتبر بعيدة عن الحيه وعن قوانين التطور الاجتماعي ، عمن المضمون الملموس للقيم الاخلاقي ، وهي غير قادرة ، على تحديد السبل الصحيحة لتهذيب الاخلاق وإعداد الأساليب الفعالة لتحقيق مبادئ الحرية والمساواة والعدالة .

ينحصر الموضوع الأساسي لنظرية رولز الأخلاقية وفي الاعتراف بأولوية مفهوم العدالة بالنسبة للخير ، وهذا الموضوع موجه ضد النظريات الغائية التي تحول العدالة إلى خير. (١٦٣) وخلافا لمذهب المنفعة الذي تجرد من شروط الرأسمالية الحقيقية ومن الاختلافات القائمة في حياة الناس فقد سعى رولز لإيجاد نظرية أخلاقية معيرا انتباها خاصا للعدالة ومعتبرا إياها كاعتراف ودفاع عن حقوق الإنسان المتساوية في المصلحة الاجتماعية وفي النظرية التي سماها "العدالة أمانة" تجلت الامانة في مفهوم المساواة .

خامسا : في إطار كانط : هناك رغم وجود انتقادات إلى نظرية رولز وبعض المآخذ مثل : كيف نستطيع الاختيار فى ظل حجاب الجهل وكيف نقرر فى جو الفراغ الشامل . وبالرغم من ذلك فإن مذهب رولز الأخلاقى النظرى السياسى لا يخلو من ميزات:

- إنه يحاول الابتعاد عن النفعية الانجلوسكسونيه .

- وهو يمضى فى نظريته نحو مرجعية كانطية . فهو يتحدث عن تصور كانطى للعدالة ، و يعرض مبادئ العدالة وكأنها أشبه بأوامر قطعية ، فالعمل وفق مبادئ العدالة عمل وفق هذا النمط من الأمر . فللمبادى السياسية على هذا

وعندما أسس رولز نظرية العدالة انطلاقا من كانط واقام حوارا بين مل وكانط ، فإنه قدم عملاً أصيلاً وحدة أ ، لقد جعل تقليدين متعارضين يلتقيان .(٥٢)

يرى صمويل كورفيتز أن رولز لم يقدم إضافة فريدة إلى الفلسفة الخلقية فحسب ، ولكنه أحدث انعطافة في مسارها. أن رولز يبدأ بأن يقرر أن العدل هو الفضيلة الأولى التي يمكن أن توصف بها المؤسسات الاجتماعية ، وهو من ثم يحاول التوصل إلى مبادئ تتعلق جديرة بالدفاع عنها والتمسك بها ، وفي غمار محاولته يطرح نظريته التي هي إحياء لنظرية العقد الاجتماعي عند هوبز ولوك وروسو وقد امتزجت بالطابع الأخلاقي عند كانط .

يؤكد كورفيتز على كانطيه رولز بل وتجاوزه لما وجه إلى كانط من انتقادات . فالتركيز الشديد من جانب رولز على الأسس العقلانية في المفاضلة بين المبادئ المختلفة للتوصل الى تلك المبادئ التي يقبلها الإنسان ويعتبرها ملزمة له ، إنما هو تركيز على أمر يذكرنا بالمنهج الكانطي في التوصل إلى الأمر الأخلاقي المطلق ، ويلاحظ أن كثير من الانتقادات قد وجهت إلى كانط بخصوص قوله بالامر المطلق، وأن تحديده لخصائص هذا الأمر لا توضح لنا على وجه التحديد ما هي المبادئ الفعلية التي تنطبق عليها هذه السمات والخصائص ، أي أن الأمر الكانطي المطلق يحدد لنا ما الذي يتعين علينا فعله في الواقع. وهذا ما استطاع رولز في الحقيقه أن ينجو منه . فالموقف الأصلي هو في جوهره مفهوم يوضح لنا على وجه التحديد ما هي تلك المبادئ التي يختارها اشخاص يتسمون بالعقلانية وحرية الإرادة . وفي حين أن العقل الخالص عند كانط هو الذي يمدنا بالمبادئ الأخلاقية . نجد أن هذه المبادئ ممثلة في مبادئ العدل عند رولز يتم اشتقاقها من

مقدمات معينة تتمثل في شروط الموقف الأصلي والتي تمتزج فيها عوامـــل عـــدة كالحقائق السيكولوجية والتفاعل الاجتماعي في ســـياق مـــن النـــدرة والمطـــالب المتنافسة . ومن هنا ينأى رولز عن الطابع العقلاني الخالص الذي اتسم به كـــانط في الوقت الذي تظل فيه نظريته تردد في أعماقها نفس النغمة الكانطيـــة الممـــيزة (ص١٢١-١٢٢)

## ثالثا : في الأخلاق النظرية التطبيقية

### مقدمة:

**يثير الحديث عن الأخلاق التطبيقية الكثير من التساؤلات حول ماهية هـــذه الأخلاق وهل هى من طبيعة نظرية ام اقرب إلى واجبات المهن المختلفـــة التـــي تدور حولها ؟. إن مذاهب الأخلاق النظرية التطبيقية فى شتى الحقول الاجتماعيـــة والعملية ، وهى سائدة فى كل مكان ومطلوبة داخل اللجان الوطنية والدوليـــة وان كانت مع ذلك لا تحظى بقبول لدى المفكرين باعتبارها مدونات ولوائـــح مهنيـــة ، وعلى رغم من ذلك فإن فكرة الانطلاق من مبادئ والهبوط من جديد إلى مختلـــف الدوائر: البيولوجيا ، والأعلام ، والتجارة فإن هذه الفكرة تبـــدو بصـــورة قبليـــة مشروعة تماماً . فكل ممارسة تستلزم اللجوء إلى معايير أو مبادئ تستهدف إنـــارة العمل .**

وبداية هل المسألة ، مسألة أخلاق نظرية صحيحة ، أى هل هي تحليـــلات فكرية لقيم ، استئناف بحوث نظرية تتعلق بممارســـات الســـلوك وبمعـــاييره ، أى بفلسفة الأخلاق ؟. هل نحن بازاء بدائل عن الأخلاق النظرية وليس أمام اســـتئناف

يوجبه التفكير ؟ هل علينا كما تقول جاكلين روس ان نبرز الإبهام الـــذى يحيـــق بالأخلاق النظرية التطبيقية على الممارسات الراهنة ؟ واذا تبين أن اختصـــاصيو الأخلاق النظرية كانوا منظرى واجبات ، فيل تسمية علم الواجبات ، تـدل علـى علم أو نظرية ما يجب فعله؟ لقد ابتكر هذه التسمية بنتام للدلالة علـى الأخـلاق العامة لكنها اتخذت دلالة خاصة ، حيث تعنى جملة قواعد وواجبات مهنية ، فـى الطب تحديداً وبالطبع فى المهن الأخرى .

ان علوم الواجبات — وهى تؤدى إلى "مدونـــات واجبـــات" — تمثـل إذن القواعد والواجبات الملازمة لممارسة المهن الحرة . ومن الواضح أن ثمـة فرقـاً بين علم الواجبات وبين الأخلاق النظرية ، بين القواعد والواجبات الوضعية وبيـن فلسفة أخلاق نسقية موحدة ومستندة إلى مبادئ ، ألا أن الأخلاق ، وعلم الواجبـات ، والأخلاق النظرية علوم متجاورة دون أن تكون دلالتها متطابقة . كذلـك علينـا التساؤل عن " منظرى الأخلاق النظرية " هل هم حكمـاء أم اختصـاصيو علـم الواجبات ؟ ما معنى الأخلاق النظرية التطبيقية فى عصرنا ، خاصة فى مجـال الطب والبيولوجيا؟ ذلك هو موضوعنا الحالى.

**اولاً : ما هى البيواثيكا Bioethique ؟**

ظهر هذا المصطلح حديثاً ولا يتجاوز ظهوره عقود ثلاثة ، وقد تحدد علـى يد العالم الامريكى بوتر R. Potter ليعنى استخدام العلوم البيولوجيـة مـن اجـل تحسين صفة الحياة. وقد ذاع فى اللغة الفرنسية منذ بداية الثمانينات وذلـك نتيجـة تقدم علم الحياة ، ولا يزال النقاش والكتابات حول المصطلح وتحديـده مسـتمرة سواء فى الغرب أو فى الفكر العربى المعاصر [٤٣]. ومن الملاحظ أن البيواثيكا قد انتشرت بهدف تطلع علمى اكثر من كونها منظومة قيم تأملية . ويتكون المصطلح

من مقطعين أخلاق Ethique وحياة Bios لذا فهى من حيث اللغـــة تـــدل علـــى التفكير فى القيم الخاضعة للحياة أو فلسفة الأخلاق المتعلقة بنتـــائج علـــم الحيـــاة والطب ، ومن هنا فهى تترجم احيانا بأخلاق البيولوجيا ( = أخـــــلاق الحيـــاة) أو الأخلاق الطبية ، أو يجمع العلمين معا تحت مسمى أخلاقيات الطب والبيولوجيـــا . وهى مصطلح غامض يثير التساؤلات وفى مقدمتها هل الإنسان بوصفـــه فـــاعلاً وشخصاً أم الإنسان بوصفا حياً هو الذى يشكل موضوع البيواثيكا ؟ هذه الثنائيـــــة تظهر فى التعريفات التى اوردها جى دوران Gwy Durand فى L'a Biaethique باريس ١٩٨٩ لبعض المنظرين :

**البيواثيكا عند بييردى شامب P. D. Champs هى العلم المعيارى للســـلوك الإنسانى الذى يمكن قبوله فى مجال الحياة والموت .**

**وهى عند دافيد روى D. Roy دراسة تداخل جملة الشروط التى تقتضيـــها إدارة مسؤولة للحياة الانسانية أو الشخص الإنسانى فى إطار انواع التقدم الســـريع والمعقد للمعرفة والتقنيات الحيوية الطبيعية .**

**وعند جى دوران هى البحث عن جملة المطالب لاحترام الحياة الإنســـانية والشخص وتقدمها فى القطاع الحيوى -الطبى .**

**وبتحليلنا هذه التعريفات على منظور علمى من جهة وعلى التأمل الفلســـفى للأخلاق النظرية والمسؤولية والقيم من جهة ثانية . هنا نجد انفسنا أمام طفـــرات متصلة بعلوم الحياة تستلزم أشكال جديدة من المسؤولية كما لدى هانز يونـــاس وان** نأخذ فى الاعتبار احترام الشخص كما لدى كانط . وعلى هذا تدل البيواثيكا علـــى المسؤولية تجاه الحياة الإنسانية القادمة والتى نحن موكلـــون بحراســـتها ، وعلـــى البحث عن اشكال احترام الواجب للشخص ، سواء كان الأخر أو المـــرء نفســـه ،

بحيث يجرى على وجه الخصوص فى مجال النظر فى القطاع الحيوى ــ الطبــى وتطبيقاته . وقد يتيح هذا التعريف الذى تقترحه جاكلين روس العثور على معــايير صحيحة فى مختلف الميادين التى تضمها أخلاقيات الطب والحياة. ويهمنا ان نحدد هذه الميادين التى تضمها أخلاقيات الحياة والطب وهذا هو موضوع الفقرة القادمــة .

٢- مجالات الأخلاق الحيوية : يمكن ان نحدد ميادين " أخلاقيات " الطب البيولوجيا اعتماداً على كل من جان برنار وهانز يوناس على النحو التالى :

قضية المسؤولية ، نداء مبدأ المسؤولية ، فالبيواتيكا هى مشروع مســؤولية لما يمكن ان نطلق عليه " السيطرة على السيطرة " أو " السلطة علـــى الســلطة " وسط دوائر ميادين اساسية ثلاثة هى : السيطرة على الانجاب ، الســيطرة علــى الوراثة ، السلطة على العلاجات العصبية . ويؤكد بول ريكور إن سلطة الســلطة مطلوبة جداً بمقدار ما يتصل الأمر بقاعدتنا الحيوية . ونحن مسؤولون عن ذلــك مسؤولية تامة .

السيطرة على الانجاب : تستلزم السيطرة على الانجاب إعــادة تعريــف المسؤولية ضمن تنظيم أخلاقى حياتى . فالقضايا التى يواجهها البشر مــن : منــع الحمل ، إلى التلقيح الصناعى ، تغير شكل الولادة . لقد سخر البعض من للأخـلاق الحيوية للانجاب الصناعى ، لكن اليس المشكلات التى يثيرهـا تجعلنــا نفكــر ان الأخلاق مجالاً كبير فى هذا الموضوع ، الا يستدعى ذلك تحديد مجموعة مبـــادئ لتنظيم التجريب فى هذا الميدان . لقد اشرنا إلى قول يوناس ان الطفل موضــــوع أولى للمسئولية وان الواجب الوالدي عملية مستمرة ، الوليــد والطفــل يقتضيــان مسؤولية فى كل لحظة وتعطى جاكلين روس مثالاً لـــهذه المشــكلات ، والدتــان

بيولوجيتان الاولى بالمبيض والثانية بالرحم.[٥٤]

السيطرة على الوراثة : الهندسة الوراثية . بعد ازدياد الاهتمام بالـــهندسة الوراثية والتى تعنى جملة الطرق الموصلة إلى المعرفة المباشرة للمادة الوراثيـــة وتحويرها . منذ ١٩٧١ حيث نشأت فى ستانفورد بكاليفورنيا تقنيات اعادة التفـاعل الصناعى الذى توصل إلى نقل المواد الوراثية إلى خلايا أخرى . ومن هنا ظـــهر قلق بسبب ذلك فى ندوة فى اسيلومار Asilomar بالولايات المتحدة ١٩٧٤ حيــث قرر المشاركين ازاء الاخطار المتوقعة وقف التنفيذ وتعليـــق البحــوث المتصلـة بالهندسة الوراثية . الا ان التراجع جاء سريعاً فى اسيلومار ايضاً ١٩٧٥ واخـــذت الهندسة الوراثية تتقدم فى ظل رقابة شديدة . مما طرح التفكير فى مبدأ المســؤولية واحترام الإنسان . ويترتب على التفكير الأخلاقى فى مجـــال الهندســـة الوراثيـــة تجنب العبث بالطبيعة من جهة وكل تدخل أو غواية من تحسين النســـل . وبيـــن هاتين العقبتان تظهر الأخلاق الحيوية وتتخذ طريقها.

السيطرة على تأثير العقاقير فى الأعصـــاب: ان توســـع العلـــوم العصبية وابحاث علم النفس العقاقيرى تثير مشكلات خطيرة تجعل السيطرة علـــى نتائج هذه الأبحاث مطلباً ضرورياً وحافلاً باللا يقين والاخطار فى نفس الوقـــت . والسؤال هل يبرر تصحيح الاضطرابات النفسية الخطرة تبديل الشـــخصية تبديـــلاً معكوساً . فالعدوان على الشخص الإنسانى يبدو شيئا بديهياً اكثر مـــــن اســـتعمال المهدئات العصبية أو المعالجة النفسية ويطرح جان برنار تساؤلاً مـــهما بقولـــه : "عندما يكون عدد الخلايا المزروعة كبيرا فى مختلف انواع التلقيح وتكون الأماكن المعينه مراكز وظائف عليا ، هل تستطيع تغيير الشخص؟ هـــل ينبغـــى الســـماح بذلك؟ "ان السيطرة على السيطرة " تظهر هنا اساسية ، حيث يكون الإنسان مـــهدداً

من قبل العلم ، فإذا كانت الهندسة الوراثية سلاح لاستبعاد الضعفاء ؛ فـــاذن علــم النفس الجراحى يمثل عدوانا على الشخصية الإنسانية .

### ٣- الأخلاق الحيوية والقانون .

**تكوين اللجان الأخلاقية لقضايا الطب والوراثة:** لقد أدت المشـــكلات الجديدة الناجمة عن تسارع التقدم البيولوجى إلى تـــأليف لجـــان منـــذ الســـتينيات والسبعينيات مثل : لجنة الأخلاق النظرية الفرنسية . ومـــا البثت لجـــان الأخـــلاق النظرية ان ازدادت انطلاقاً من قانون نورمبرج ١٩٤٧ ؛ الذى يعد مرجعيـــاً فـــى ذلك ، ففى نظر الأطباء المهتمين بأخلاق نظرية علاجية تشـــكل موافقـــة واهليـــة الشخص المعنى ، الشرعية لقبول أو رفض التجريب والعلاج . واوصى إعـــلان هلسنكى ١٩٦٤ بتأليف لجان مراقبة كطريقة للحصـــول علـــى الموافقـــة وصفـــة المعلومات المقدمة للمرضى المشاركين فى التجارب " . وكذا إعلان مانيلا ١٩٨١ الذى اقترح إحداث لجان تقدير اخلاقى نظرى وقد بدأت بالفعل تكوين هذه اللجـــان فى الولايات المتحدة وانجلترا والسويد . وقد مر تكوين اللجان الأخلاقية كما يذكـــر جان برنار بمرحلتين :

**المرحلة الأولى :** تكوين لجان أخـــلاق نظريـــة حيويـــة للمستشـــفيات والجامعات بشكل شبه تلقائى ، عن طريق اطباء مهتمون ناقشـــوا الاســـئلة التـــى يثيرها التقدم البيولوجى .

**المرحلة الثانية :** مرحلة ظهور اللجان القومية ، حيث نشأت فى فرنســـا عام ١٩٨٣ مؤسسات قومية لأخلاق نظرية تتعلق بالبحث العلمى .

قوانين الأخلاق الحيوية :

بعد نشأة اللجنة القومية لأخلاق نظرية لعلوم الحياة والصحة فـــى فرنسا ١٩٨٣ وضع تقرير بعنوان " علوم الحياة : من الأخلاق النظرية إلـــى القـــانون " ١٩٨٨ وصيغت ثلاثة قوانين اقرها البرلمان الفرنسى ١٩٩٤ . وتؤكد هذه القوانين حقوق الجسد البشرى واحترامه ، فالنص الرئيسى للتشريع يـــدور علـــى الجســـد البشرى ولا تجاربته ، فهو لا يمكن ان يكون موضوع تجارة ولا يمكن وراثتـه ." فالقانون يضمن أولوية الشخص ، ويمنع كل عدوان على كرامته ، ويكفل احـــترام الكائن البشرى منذ بدأ الحياة ( المادة ١٦ ) .

أ- لكل الحق فى احترام جسده . والجسد الإنسانى مصـــان . ومـــن الممتنـــع أن يكون الجسد البشرى ، أو عناصره أو نتاجه موضوع حق ارثى

ب- يحق للحاكم أن يأمر باتخاذ جميع التدابير لمنع أو وقف العدوان اللاشـــرعى على الجسد البشرى أو الحيلولة دون كل سوء لا شرعى يمس عناصره أو إنتاجه

جـ- تمنع الاساءة إلى الجسد البشرى الا عند ضرورة معالجة الشخص [٥٥]

ان التدخل فى تغير أو تحسين النسل ، أمر مدان ادانة صارمة فهو مذهـــب اجتماعى يهدف إلى تحسين العرق النقى وإلى حذف الأخرين ( النازيـــة ) وهـــو يتطلع إلى تعقيم بعض الجماعات البشرية بحكم انها دانسة

## ٤- الفلسفة وقضايا الأخلاق الحيوية .

### أ- العقبات أو الأخطار المحتملة ..

اذا ما تساءلنا عن المشكلات التى تحدق بتطور علوم الحيـــاة وبـــالتغيرات

التى تحدثها على الكائن الحى الذى ينتمى إليه الإنسان نفسه، فإننا نجد ان العلموية التى تدعى القدرة على حل جميع المشكلات الفلسفية والإنسانية عن طريق العلم تمثل العائق الحاسم امام اقامة أخلاق حيوية . فبى حين ترجع كل معرفة ذات شأن إلى العلم الوضعى ، تموه الطبيعة البشرية وتستبعد القيم ، ان النزعة الوضعية الناتجة عن العلموية تدرس الإنسان بدون الإنسان تنفى المشروع الإنساني المعنى بالجسد والحياة ، وبالتالى معايير الأخلاق النظرية ومبحث القيم الذى يؤسس كل أخلاقية حيوية . فالعلم فى ذاته هو الاساس وعنه يصدر التشريع ، وبالتالي تتحول الأخلاق النظرية إلى علم واجبات مهنية . ان الخطر المزدوج للعلموية والوضعية التقنية التى ترى ان التقنية قادرة على حل جميع المشكلات هو الذى يبدوا اليوم فى الافق خطراً ولابد من مواجهة هذا الخطر حتى لا تتحول الأخلاق الحيوية إلى علم واجبات .

**ويوضح لنا لوك فيري Luc Ferry في كتابه "الإنسان المؤله أو معنى الحياة L'homme – Dieu ou le sens de la vie أخلاقية البيولوجيا : تقديس الجسد البشري على أساس أن الثورة البيولوجية كما تمثلت في : التلقيحات خارج الرحم ، الحبوب المجهضة ، الاستنساخ الوراثي ، التجريب على الجنين البشري ، النسالة ، تقدم لنا تعريفات جديدة لحدود الحياة والموت ، هبات الأعضاء ، التدخلات والمعالجات الجنينية، الطب التنبؤي ، هي سلطات غير مسبوقة يمارسها الإنسان على الإنسان.[٤٦]**

ب- البحث عن مبادئ :

إن الشئ الأساسي بالنسبة للفلسفة هو البحث عن المبادئ والأسس التي تستند إليها الأخلاق الحيوية . إن علم الحياة والطب يشتركان في أن موضوعهما

هو الجسد والحياة وعلى هذا فإن المبدأ الأول للأخلاق الحيوية . سيكون مبدأ أحترام الجسد . ذلك لأن الجسد البشري ، بدل من أن يكون ماهية يمكن فصلها عن الشخص ، هو مقوم مادي دال على واقع شخصي، جسد — حي ، وليس مجرد حجم ممتد في المكان ، فالجسد بنية ميتا فيزيقية يعرب كل لحظة عن وجوده . فإذا ظهر "الجسد — الشئ" الذي يدرسه الطبيب على أنه خاضع للتقنيات وراضخ للتأثير الخارجي الآلي ، فإن "الجسد — الخاص" المنظور إليه بالمعنى الوضعي ، بوصفه فاعل الاندماج في العالم . إنما ينبغي أن يكون ، كما تؤكد روس، هو المركز والأساس والمرجعية وأول المبادئ التي تشير إليها هو المسؤولية كما ذكرنا من قبل . حيث علينا تأسيس الأخلاق الحيوية على أساس المسؤولية ، ودون الخوف من العلم بذاته والتقنية بذاتها . والحلم المجنون الذي يرتبط بهما ، ينبغي السيطرة على التقنية التي تؤدي إلى عكس غايات الإنسانية . حيث أصبح الإنسان لا يتحكم في كل الأثار الممكنة لتدخلاته في طبيعته التي يمكن للكائن البشري أن يبدعها تخاطر بالافلات منه بطريقة لا يستطيع التراجع عنها.

احترام الحياة وأولوية الجسد الشخصي . هذان هما الأساسان للأخلاق الحيوية ، وهما ينطويان على بعد أنطولوجي للمشكلات التي تطرحها السلطة البيولوجية . وأيضا فإن المسائل التي تثيرها التجريب الطبي البشري تدعو إلى أخذ مبدأ العدالة في الاعتبار .(٤٧)

الهوامش والمراجع

---

(١) راجع جاكلين روس : الفكر الأخلاقي المعاصر ، ترجمة عادل العوا ، عويدات للنشر والطباعة ، بيروت ٢٠٠١ ، القسم الرابع الأخلاق النظرية التطبيقية ص ١٠٨ وما بعدها .

[2] ان هذا العمل الذى تقدمه لنا روس هو قراءة كانطية لكل ما قدم من مذاهب وكتابات أخلاقية فى القرن العشرين حيث تعد كانط من المؤثرات الأساسية فى الفكر الأخلاقى المعاصر " القسم الاول " وتجعل من مبدئه الفاعل المستقل اخر ص٢٩ وكذلك من مبدأ المسئولية ( ص٤٠ ) وكذلك مبدأ احترام الحياة ( ص٤٦ ) مبادئ التى انطلق منها هذا الفكر . و تشير إليه وتضح تأثيره حين تعرض لمنظريات الأخلاقية فى عصرنا ؛ خاصية الأخلاق النظرية لمتعالى الدينى عند ليفناس ( ص٦٣ - ٦٦ ) وأخلاق الحوار عند كارل أوتوابل (ص٧١ ) والأخلاق التواصلية عند هابرماس ( ص٧٨ ) وأخلاق الحضارة التقنية عند يوناس ( ص٨١ - ٨٣) وأخلاق العدالة والإنصاف عند رولز ( ص٩٨ ، ١٠٠ ، ١٠٢ ، ١٠٣ ) ونحن نعد الأن قراءة كانطية لهذا العمل لمتابعة حضور كانط فى الأخلاق المعاصرة .

[3] راجع دراستنا ، الهيرمنيوطيقا الظاهرياتية ، التأويل عند ريكور . مجلة أوراق فلسفية العدد الثامن ، ديسمبر ٢٠٠٣

[4] Apel. O.. L' Ethique a l age de la Saence. tille. pnemes uni. de lille 1987.

[5] راجع دراستنا : القيم والأخلاق عند نيتشه ، اوراق فلسفية ، العدد الاول ، ديسمبر ٢٠٠٠ .

[6] هانز يوناس : مبدأ المسئولية . نقلاً عن جاكلين روس ص١٤

[7] جان فرانسو ليوتار : الوضع ما بعد الحداثى ترجمة احمد حسان دار شرقيات . القاهرة . أنظر الملف الذي أعدته مجلة "أوراق فلسفية" حوله . العدد ٤-٥ ديسمبر ٢٠٠٢ القاهرة

[8] جاكلين روس ، ص١٥

[9] راجع دراسة د. عطيات ابو السعود : نظرية الفعل التواصلى عند هابرماس فى كتابها : الحصاد الفلسفى للقرن العشرين ، منشأة المعارف الاسكندرية ٢٠٠٢ ، ص ٩١ — ١٢٥ )

[10] راجع فى هذا الصدد كل من :

- Abrams. N.: Medical Ethics: A Clinical Text-book A Bradford book Massachus 1983
- Arras . J: Ethical Issues in Modern Medicine" 2nd Ed . Mayfield Publishing Company . California. 1983
- Beauchamp. T: Principles of Biomedical Ethics" Oxford University Press Oxford . 1983
- Campbell . A : Moral Dilemmas in Medicine. Churchill Living Stone . New York 1984
- Veatch R.M: A Theory of Medical Ethics" Basic Books . Inc Publishers New York 1981

[11] جاكلين روس ، ص١٨

(١٢) هيدجر : مسألة التقنية في هيدجر : التقنية – الحقيقة والوجود – ترجمة محمد سبيلا وعبد الهادي مفتاح، المركز الثقافي العربي بيروت ١٩٩٥ ص٣٤ – ٨٦

(١٣) مونود: العلم وقيمه ، في كتاب ماركوفيتش "من اجل أخلاق علمية معرفة" ١٩٨٠ نقلا عن جاكلين روس

(١٤) د. أحمد عبد الحليم عطية : الأخلاق عند ديكارت ، في الديكارتية في الفكر العربي ، القاهرة ١٩٨٩

(١٥) راجع د. توفيق الطويل حول فلسفة كانط الأخلاقية في الفلسفة خلقية ، دار النهضة المصرية ، القاهرة

(١٦) راجع ميشيل فوكو: الاهتمام بالذات ، الجزء الثالث من تاريخ الجنسانية ، ترجمة جورج أبي صالح ، معهد الإنماء القومي ، بيروت د.ت روس ص٣١

(١٧) روس ، ص٣٥

(١٨) راجع جلال الدين سعيد : فلسفة سبينوزا، مؤسسة عبد الكريم للنشر والتوزيع، تونس١٩٩٦ وترجمته لكتاب اسبينوزا : الاخلاق ، دار الجنوب للنشر ، تونس د.ت

(١٩) روس ، ص٣٧

(٢٠) أفلاطون : الجمهورية ، ترجمة ودراسة فؤاد زكريا ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة

(٢١) راجع تناول الأخلاق عند يوناس ، الفقرة القادمة .

(٢٢) روس : ص٤١

(٢٣) أسنيوزا : رسالة في اللاهوت والسياسة ، ترجمة و دراسة حسن حنفي ، مكتبة الانجلو ، القاهرة

(٢٤) د. نصار عبد الله: العدل بين الليبراليين والماركسيين ، رسالة دكتوراه منشورة ، جامعة القاهرة

(٢٥) راجع د. أحمد عبد الحليم عطية : التفكيك والاختلاف في الفكر العربي المعاصر ، في قضايا فكرية عدد الفكر العربي على مشارف القرن الحادي والعشرين

(٢٦) قارن هابرماس في محاولة تقريبه بين دولة الرفاة والمجتمعات الاشتراكية وذلك ضمن كتابه: الخطاب السياسي للحداثة ترجمة جورج تامر ، دار النهار بيروت ٢٠٠٢

(٢٧) هـ. دريفوس ، ب. رابينوف : فوكو .. مسيرة فلسفية ترجمة جورج ابي صالح ، مركز الانماء القومي ، بيروت د.ت. خاصة الفصل الحادي عشرة التحليلية التفسيرية للاخلاق

(٢٨) راجع د. ناهد البقصمي : الأخلاق والهندسة الوراثية ،عالم المعرفة ، الكويت ١٩٩٣

(٢٩) جاكلين روس : ص٤٦

(٣٠) أنظر ملف رولز ، مجلة أوراق فلسفية العدد ٢ ، ٣ القاهرة

(٣١) جاكلين روس ص ٥٦

(٣٢) يمكن أن نشير إلى الاهتمام الكبير المتزايد بالبحث في نظرية السعادة . كما نجد ذلك على سبيل المثال لدى كل من :

(٣٣) نقلا عن جاكلين روس ، ص ٥٧

(٣٤) أنظر د. محمد علي الكردي : جاك دريدا وفلسفة التفكيك ، مجلة ابداع ، القاهرة فبراير - مارس ٢٠٠٠ ص ٣٥ ، وروس ، الموضع نفسه

(٣٥) روس : المصدر السابق ، ص٦٨

(٣٦) المصدر السابق ص ٧٧

(٣٧) المصدر السابق ص ٧٢

(٣٨) هابرماس : القول الفلسفي في الحداثة ترجمة فاطمة الجيوشي ، وزارة الثقافة السورية ، دمشق

(٣٩) روس ص ٧٣-٧٤

(٤٠) روس ص ٧٥

(٤١) د. عطيات ابو السعود : المصدر السابق

(٤٢) يوناس : مبدأ المسؤولية ص٣٠ — ٣١ نقلاً عن جاكلين روس ص٨٢

(٤٣) انظر تحليلنا لموقف الوضعية من الأخلاق والتقيم في النظرية العامة للقيمة . دراسة للقيم في الفكر المعاصر القاهرة دار قباء ٢٠٠٤ الفصل الاول من الباب الاول والثاني من الباب الرابع .

(٤٤) نقلا عن جاكلين روس ، ص ٨٥ وانظر د. ناصيف نصار : باب الحرية ، دار الطليعة بيروت ٢٠٠٣ ، ص ١٨٩

(٤٥) راجع ميشيل فوكو : استعمال اللذات ، ترجمة جورج ابي صالح معهد الإنماء القومي ، بيروت د.ت

(٤٦) أنظر مطاع صفدي : أنيكا في الوجود ، في مقدمة الترجمة العربية لكتاب فوكو : إرادة المعرفة ، الجزء الأول من تاريخ الجنسانية ، بيروت

(٤٧) راجع الدراسة المتفردة في العربية للدكتور عثمان امين حول الرواقية ، الأنجلو المصرية ، القاهرة

(٤٨) راجع هذا الموقف بالتفصيل في جاكلين روس ص ٩١

(٤٩) أنظر توفيق الطويل فلسفة الأخلاق ، دار النهضة العربية ، القاهرة

(٥٠) روس ص ٩٧

(٥١) جاكلين روس ص ١٠١

(٥٢) روس ص ١٠١ وأيضا د. نصار عبد الله ، مرجع سبق ذكره

(٥٣) عبد الرازق الداوي:الفكر الأخلاقي الجديد في الفكر العربي المعاصرة ،ندوة الجمعية الفلسفية المصرية، القاهرة ٢٠٠٠(الفلسفة العربية في مائة عام)وصدرت بهذا العنوان عن مركز دراسات الوحدة العربية بيروت٢٠٠٢

(٥٤) روس ص ١١٢-١١٣

(٥٥) د. أحمد عبد الحليم عطية : مفهوم الجسد في الفلسفة المعاصرة . مجلة دراسات . تصدرها كلية الأداب جامعة القاهرة السانيا وهران ، الجزائر العدد الأول٢٠٠٣

(٥٦) لوك فيري : الإنسان المؤله أو معنى الحياة . ترجمة محمد هشاه دار إفريقيا الشرق ، المغرب ٢٠٠٢ص ١٤٥ وما بعدها

(٥٧) جاكلين روس ص ١٢١